Opłata pocztowa uiszczona ryczałtem.

R. VI 15 KWIECIEŃ 1929 Nr. 8

WIADOMOŚCI KATOLICKIE

DWUTYGODNIK POŚWIĘCONY IDEOM I SPRAWOM KATOLICKIM

TREŚĆ:

KRAKÓW

DRUKARNIA „WIADOMOŚCI KATOLICKICH"

Rosja pod opieką św. Teresy od Dzieciątka Jezus.

Na życzenie Stolicy św. wznoszą się obecnie codziennie z kościoła karmelitanek w Lisieux błagania o miłosierdzie nad nędzą duchową Europy wschodniej i Azji północnej. Modlitwa ułożona przez Komisję papieską dla Rosji podaje wstrząsający obraz tej nędzy. „Ci wszyscy, powiada ona, którzy tam chcą wytrwać we wierze chrześcijańskiej, są wystawieni codziennie na największe męki; są systematycznie wydawani na głód, na choroby najgorsze, długie tortury wśród śniegów i lodów, i na niekończące się kary w ciemnych więzieniach, w których wierni zakonnicy i zakonnice, kapłani i biskupi. zamknięci są wraz z największymi zbrodniarzami. Cierpienia ich trwają już od lat, i wielu z nich przypieczętowało już własną krwią wierność swą dla Chrystusa“.

Tak — pisze Goyau we *Figaro* — przedstawia się ten obraz tragiczny; zdawałoby się, że trzeba wyrzec się wszelkiej nadzieji, gbyby nie było ołtarza, ku któremu wzniesie się modlitwa. Wzniesie się ona, pełna optymizmu, jak każda modlitwa, i wznosząc się, poniesie ze sobą, w porywie ufności, jęk całego chrześcijańskiego świata, który sam z siebie nie może przyjść z pomocą braciom w Rosji.

Pius XI, donosi *Osservatore Romano*, oddał ich pod tajemniczą opiekę tej małej karmelitanki francuskiej, którą kanonizował. Osoby które znały ją dzieckiem, a które klękają teraz przed jej pomnikiem, zdziwiłyby się bardzo przed czterdziestu pięciu laty, gdyby im był kto powiedział, że tę panienkę Ojciec św. będzie błagał o ocalenie Rosji i o wzięcie pod swoją opiekę narodu rosyjskiego.

„Racz rzucić litosne spojrzenie“ będą św. Teresę od Dzieciątka Jezus prosić siostry, które pozostawiła na ziemi. „Proś

Ducha św., by podtrzymywał w Rosji odwagę w tych, którzy jeszcze żyją, ich wiarę, ich pobożność i cierpliwość; proś, by zachował w ich sercach wraz z przebaczeniem i słodyczą dla ich katów, ufność, że łzy i krew, którą przelewają, wraz z krwią Chrystusa, ściągną miłosierdzie Boże na drogą ojczyznę".

Tym, dla których każdy dzień może stać się dniem męczeństwa, wyprasza ta modlitwa ufność, że tyle cierpień „uwolni wreszcie ojczyznę od potwornych błędów materjalizmu, komunizmu i ateizmu i przygotuje jej powrót do jedności wiary w Kościele katolickim". Przypomina ona wszystkich tych, których Chrystus wybrał w Rosji i poza Rosją do współpracy nad zbawieniem dusz rosyjskich; można powiedzieć, że chce zgromadzić ich wszystkich przed oczyma małej Swiętej, pod której dobrą opiekę oddał już Pius XI studentów kolegjum *Russicum,* założonego przez siebie, gdzie przygotowują się apostołowie dla przyszłej Rosji.

Z tą inicjatywą papieską schodzi się równocześnie wiadomość, boleśniejsza jeszcze może od tych, które ją poprzedziły. W Moskwie w końcu lutego było jeszcze tylko dwóch kapłanów rzymsko-katolickich. Trzeci, udając się do Możajska, by tam odprawić ostatnią Mszę św. w kościele zabranym przez Sowiety, został uwięziony na ulicy i wtrącony do więzienia.

Czy stanie przed sądem? Czy umrze z głodu, jak się to dzieje obecnie w niektórych więzieniach rosyjskich? Jest to tajemnicą katów.

Kapłani, pozostający jeszcze na wolności, zostali oskarżeni, że podatek czynszowy, który obywatele winni płacić od 1-ego września 1928 roku, nie został jeszcze przez nich zapłacony od 1-ego stycznia tegoż roku. Spodziewają się, że ucisk podatkowy i okropne warunki mieszkaniowe skłonią ich do opuszczenia wiernych.

Kapłani opierają się jednak, cokolwiekby ich to kosztować miało; napływ penitentów więzi ich w konfesjonałach, choć czeka ich za to inne więzienie.

Niedawno na zgromadzeniu Sowietu moskiewskiego, wszyscy członkowie rosyjscy postanowili uchwalić, że kapłani wszystkich kościołów chrześcijańskich zostaną wezwani do opuszczenia miasta. Cofnęli jednak to swoje postanowienie, gdy Tatarzy muzułmańscy i Izraelici oświadczyli, że jeśli dotkną się ich kapłanów

i ich rabinów, wybuchną niepokoje. Sowiety mają już dosyć do roboty, by stłumić bunty, wybuchające tu i tam z powodu braku chleba; nie chcą wywoływać więc innych niepokojów, w których przejawiłaby się druga potrzeba ludzkości, mianowicie słowa Bożego.

Dzięki więc tym groźbom Tatarów, dzięki tym groźbom Izraelitów, znajdują się jeszcze kapłani Chrystusa w Moskwie. I oto dołącza się do nich, z woli Ojca św., wezwana modlitwami swego klasztoru, mała Swięta z Lisieux, by przyszła z pomocą resztkom ludności chrześcijańskiej w Rosji.

DYSKUSJA O ZGROMADZENIACH MISYJNYCH W PARLAMENCIE FRANCUSKIM.

W parlamencie francuskim odbyła się w końcu marca dyskusja nad zgromadzeniami misyjnemi; w tej pierwszej bitwie odniesiono zwycięstwo nad kwestjami procedury, opozycją mniej lub więcej ukrytą, podstępami i spiskami różnych grup.

Projekt rządu obejmuje tylko dziewięć zgromadzeń misyjnych, mianowicie: kongregację zakonnic Dzieciątka Jezus w Puy, Misjonarzy w Afryce, Braci Marystów, Ojców Misjonarzy Najświętszego Serca i Nieustannej Adoracji, Braci Szkół chrześcijańskich, Stowarzyszenie Sióstr Matki Boskiej Apostołów, Franciszkanów francuskich dla misyj zagranicznych, Towarzystwo misyj afrykańskich w Lionie, Stowarzyszenie Misjonarzy Wschodu.

Sprawozdawcą komisji w Izbie jest poseł Marcello Héraud. Przemówienie jego przerywali ciągle socjaliści. Rozpoczął on od wyrażenia ubolewania, że Combes nie uszanował myśli Waldech-Rousseau, który powiedział, że prawo z 1901 roku nie powinno skazywać na śmierć Kongregacyj, ale zapewnić im legalne życie. Combes bowiem odrzucił zupełnie prośby o zatwierdzenie. Wystarczyło to powiedzenie, by powstał w podnieceniu Herriot i starał się wykazać, że nie Combes odrzucił prośbę Kongregacyj, ale że one ją same cofnęły.

Minister spraw zagranicznych Briand udowodnił, że jeśli można tak powiedzieć o kilku zgromadzeniach, to nie można tego powiedzieć o wszystkich innych, posiadających instytucje i domy zagranicą, które nie cofnęły nigdy swojej prośby, a mimo to nie zostały zatwierdzone.

„Istnieje dziwna sprzeczność — dowodził poseł Héraud — między polityką naszych ministrów spraw zagranicznych, a naszą polityką wewnętrzną. Podtrzymuje się naszych dalekich misjonarzy, ale nie pozwala się im na przyjmowanie nowicjuszów. Trzeba dowieść, że misje nasze są niepotrzebne, albo też, jeśli się uznaje, że one oddają usługi, trzeba umieć podnieść teorję do wysokości zadania.

Usługi oddane przez misje zostały już należycie oświetlone w dwóch sprawozdaniach Maurycego Barrèsa. Cywilizowanie, nauczanie, oto podwójna praca, jakiej poświęcili się nasi misjonarze, których martyrologja nie jest jeszcze zamknięta. Jakież usługi oddali oni i jeszcze oddadzą propagandzie idei języka francuskiego!

O tych usługach, którym nie można zaprzeczyć doniosłego znaczenia, a świadczą o nich wszyscy, którzy przebywali zagranicą, mówi się obecnie zwykle: ale to należy już do przeszłości, teraz anti-klerykalizm panuje w Chinach, Turcji i Meksyku.

Sprawdźmy więc, czy wpływ misyj katolickich się zmniejsza. Liczba ogólna misjonarzy i ich szkół przeciwnie, stale się zwiększa, i Francuzi zwłaszcza swoją tolerancją i swoim brakiem prozelitizmu zdołali utrzymać się w krajach anti-klerykalnych, ze zgodą rządów tych krajów.

Wszystko to co mówię, obraca się na chwałę Francji. Wielu założycieli liceów francuskich zagranicą, zapewnia, że u misjonarzy katolickich znajdowali zawsze najlepsze oparcie.

Nasi misjonarze kształcą 500 tysięcy uczniów. Podczas gdy misje świeckie kształcą tylko dziesięć tysięcy dzieci, misje zakonne kształcą trzysta tysięcy na Wschodzie i w Ameryce, a dwieście tysięcy w Afryce. Na naukę 10 tysięcy chłopców w szkołach świeckich państwo francuskie przeznacza na 1929 rok 34 miljony, a tymczasem Kongregacje na naukę 500 tysięcy uczniów mają tylko 7 miljonów i sto tysięcy franków".

Wykazawszy, że projekt nie sprzeciwia się w niczem prawu, mowca zakończył przytoczeniem słów Brianda: „Dyskusja ta odbywa się przed całym światem".

„Chodzi tu o przyszłość wpływów francuskich zagranicą. Wszyscy nasi rodacy, jakiekolwiek są ich poglądy, rozpowszechniają w szerokim świecie kulturę naszego kraju. Mają oni prawo do naszej życzliwości, dlatego, że kochają Francję. Pamiętajmy o celu, do którego dążą. Wołamy wszyscy: Francja przedewszystkiem".

Jak widzimy, uznano zupełnie znaczenie Kongregacyj dla rozszerzania kultury francuskiej, jednakże ani jednego słowa nie wypowiedziano o duchowem znaczeniu ich pracy, ich nauczania, bez którego nie może być mowy o prawdziwej cywilizacji.

Wszyscy w zasadzie uznają zasługi misjonarzy. Przytoczymy tu jeszcze oświadczenie, uczynione na tem samem posiedzeniu Izby francuskiej, przez prof. Lorin w imieniu grupy akcji demokratycznej.

„Znakomity sposób nauczania Kongregacyj, powiedział on, uznała już „Alliance Française", a profesorowie świeccy pierwsi złożą hołd temu nauczaniu. Zbytecznem byłoby podkreślać znaczenie instytucyj religijnych dla wychowania młodzieży w Egipcie i Brazylji, a z drugiej strony znaczenie pracy naukowej niektórych zakonników, służących równocześnie doskonale tak nauce jak i Francji, by wymienić tylko O. Delattre, (który jest jednym z najznakomitszych archeologów świata — dorzucił poseł Morinaud).

Profesorowie jak Levy-Brühl i G. Dumas, jeden izraelita, a drugi protestant, podpisali petycję o zatwierdzenie projektu Kongregacyj misyjnych. Specjalnie cenną rzeczą dla misjonarzy, jaką przyniesie nowe prawo, będzie

pociecha moralna, wypływająca z publicznego uznania ich zasług... Obowiązek parlamentu francuskiego jest jasny. Wyrzec się nędznych uprzedzeń, a usłuchać głosu zdrowego rozsądku i zatwierdzić projekt czysto narodowy".

Poseł Morinaud, w imieniu grupy lewicowej, podnosił znaczenie pracy misjonarzy, zwłaszcza Ojców Białych w Algierze i w Afryce.

„Sam Caillaux — mówił poseł Morinaud — uznał, że Francja winna rozpatrzyć ten projekt z życzliwością, i wielu innych posłów z lewicy jest tego samego zdania. Misje są na drodze do zupełnego wygaśnięcia, jeśli nie zapewni się im swobodnego rozwoju. W swoich szkołach misjonarze ci nauczają języka francuskiego, kultury francuskiej, budzą miłość dla Francji".

Oprócz OO. Białych i SS. Białych, których działalność w Afryce jest powszechnie znaną, do innych Kongregacyj, zasługujących na zatwierdzenie, należą zwłaszcza te kongregacje kobiece, które opiekują się trędowatymi, jak również misje afrykańskie w Lionie, OO. Franciszkanie, Maryści, którzy towarzyszą tym nieszczęśliwym, uczą ich i leczą.

Czyż mogłyby ich zastąpić Misje świeckie? Przenigdy! Brakuje nam nawet personalu dla naszych szkół we Francji. Jeśli rząd francuski odmówi zatwierdzenia kongregacjom, obrócone zostaną w niwecz wiekowe tradycje Francji. Gdy wchodzi w grę interes narodowy, winniśmy nakazać milczenie namiętnościom politycznym i złączyć się zgodnie, aby zwyciężyła wyższa sprawa ojczyzny.

I chociaż znajdzie się wielu, którzy są zdolni wyrzec się uprzedzeń partyjnych na rzecz wyższej sprawy narodowej, nie braknie jednak i takich, którzy, chociaż uznają zasługi misjonarzy, oświadczą się przeciwko projektowi.

Dyskusja trwać będzie jeszcze czas jakiś. Ale obudzi ona gorycz i ból, jakikolwiek będzie jej wynik.

„Ta dyskusja — pisze G. Hervé w dzienniku *Victoire* — przygnębia. Wstyd to dla wielkiego kraju, że tego rodzaju debaty wogóle mogą mieć miejsce, i że może być tyle trudności i knowań przed zatwierdzeniem dziewięciu Kongregacyj misyjnych... Potrzeba więc specjalnego zatwierdzenia dla kongregacyj misyjnych, chcących żyć we Francji. Tymczasem bez specjalnego zatwierdzenia można tworzyć grupy komunistyczne, przygotowujące rewolucję społeczną, wywłaszczenie zbrojne klas posiadających. Mogą, bez specjalnego pozwolenia, na mocy prostego oświadczenia, powstawać syndykaty komunistyczne i kolektywistyczne, mające na celu zniesienie własności prywatnej warsztatów, kopalni, banków, magazynów, środków komunikacyjnych i wszystkich narzędzi pracy.

Nie można jednak odważyć się na zanoszenie mieszkańcom krajów barbarzyńskich nauki chrześcijańskiej, uczyć czytać murzynów, leczyć trędowatych; jeśli popełniło się zbrodnię włożenia stroju zakonnego i wstąpienia do kongregacji misyjnej, jest się już uważanym przez Republikę masońską za niebezpiecznego złoczyńcę. I by wam przeszkodzić w popełnianiu waszych przestępstw, stawia się wam przeszkody, jakie tylko wyobraźnia prawodawcy wymyślić zdołała".

„Czy żąda się za dużo — pisze prof. Goyau w *Figaro* — żądając dla

misjonarzy francuskich, na ziemi francuskiej, choć małej cząsteczki tej wolności, z jakiej korzystają we wszystkich zakątkach Afryki pod naszem panowaniem misjonarze wszelkich narodowości? Wszyscy dobrzy Francuzi wyrażą swoje uznanie rządowi, jeśli, wzgardziwszy złością „anti-klerykalizmu" zdobędzie się na odwagę, zaznaczenia wobec mniejszości burzycieli, że w interesie idei samego prawa i ze względu na cześć należącą się tej idei, należy uzgodnić prawo z faktami: a to zgodnie z naszemi zwyczajami wzajemnej tolerancji, zdobytej w okopach na wielkiej wojnie, zgodnie z rewindykacją wolności, którą krzyże wojenne zdobiące piersi naszych zakonników uczyniły na zawsze rzeczą nie podlegającą dyskusji; wreszcie zgodnie z tą samą wolnością, którą zawsze ci dobrzy słudzy Francji umieli obracać dla naszego dobra i naszego honoru".

Osservatore Romano.

MARSZAŁEK FOCH.

Wielki ten żołnierz był też wielkim chrześcijaninem. Znanem jest powiedzenie Renana, który twierdzi, że nigdy wychowanek jezuitów nie dorówna wychowankowi wojskowych szkół pruskich. Przeczy temu powiedzeniu całe życie Focha. Z kolegjum jezuitów w Saint-Clément wyniósł piętno chrześcijańskiego rycerza, którym pozostał poprzez wszystkie trudności życia, aż do ostatniego tchu. A trudności miał niemało, gdy się zważy, że w czasach w których dorastał, rozpoczęła się metodyczna laicyzacja wszystkiego we Francji, przeprowadzona z całą perfidją i nienawiścią do wszystkiego co katolickie. Niemało więc trzeba było odwagi, by pozostać na stanowisku, a nigdy się nie kryć ze swemi przekonaniami, nigdy, czy wśród przeciwności, czy wśród triumfów, co może czasem równie jest trudne.

Gdy od r. 1901 wszystkich katolików usuwano z wyższych stanowisk i urzędów, poświęcono i Focha, którego wysłano na daleką prowincję. Czeka on tam z zaciętą cierpliwością, podtrzymywaną żelazną wolą, aż zmienią się stosunki. Sześć lat później Clemenceau, który tak głęboko znał się na ludziach, powołuje go na kierownika Szkoły wojennej. „Ależ panie ministrze, mam brata jezuitę! — Wiem, wszystko mi jedno, trzeba nam dobrych oficerów".

Nie krył się nigdy ze swą pobożnością. Gdy go przyjmowali Anglicy z najwyższemi honorami, we wspaniałych apartamentach hotelu Carlton, kładł na półce obok swej fajki z całą prostotą grubą książkę do nabożeństwa, którą brał zawsze ze sobą, a w której razem oprawne miał Ewangelje, Mszał. Naśladowanie. Modlił się z niej podczas sumy, na którą lubiał chodzić, a wśród najbardziej wyczerpujących miesięcy wielkiej wojny zawsze codziennie spędzał jakiś czas w kościele. Nie wie się dość dokładnie i tylko domyślać się można, jak wielkie miejsce wiara zajmowała w jego życiu. Ale podobnie jak wielką jego patronkę, św. Joannę d'Arc podtrzymywała pewność, że Bóg ją prowadzi, tak i Foch ma to przekonanie, że jest narzędziem w rękach Opatrzności. Umysły płytkie, powiada tu O. Doncoeur, pomyślą, że to pycha. Ale Foch wzruszyłby ramionami, była to właśnie głęboka pokora. Ta pokora wyrwała mu także z ust odpowiedź daną kardynałowi Mercier, gdy mu ten wyrażał swe uczucia: „Ależ Eminencjo, nie mówmy o genjuszu. Wszak tu na ziemi jesteśmy tylko narzędziami Opatrzności".

O zaszczytne stanowisko komendanta wszystkich wojsk aliantów nie starał się nigdy. Gdy je otrzymał, miał pod swemi rozkazami kilka miljonów ludzi. A gdy po definitywnem zwycięstwie mógł niewielką stosunkową ofiarą zdobyć większy jeszcze triumf i zgnieść do ostateczności nieprzyjaciela — powiedział ten wielki naprawdę człowiek, że nie poświęci życia ludzkiego bez koniecznej potrzeby. Dla tego wielkiego żołnierza i wielkiego chrześcijanina — mówi Poincaré w swej mowie pogrzebowej, — wojna nie była celem, ale środkiem tylko utrzymania niepodległości państwa. W życiu publicznem. tak jak w życiu prywatnem, mówi Poincaré dalej, doznał on wielkich radości i smutków. Ale go radości nie oszołomiły, ani smutki nie przygniotły. Miał on tę siłę, że czuł się słabym wobec wieczności i że do Boga odnosił zasługi, które jemu przypisywano.

Słowa te w ustach takiego człowieka jak Poincaré, który nie kryje się bynajmniej ze swym agnostycyzmem, są pięknym hołdem złożonym przekonaniom Focha. A jeśli największym chrześcijaninem jest ten, który najlepiej wypełnia obowiązki swego stanu, będzie mogła historja, pisze La Croix, *powiedzieć, że marszałek Foch jest największym chrześcijaninem swej epoki.*

Zwycięstwo jego w największej wojnie było wprowadzeniem w praktykę tych cnót chrześcijańskich, które praktykował w służbie heroicznego obowiązku.

Z RZYMU.

10 marca b. r. przyjmował Ojciec św. całe ciało dyplomatyczne na uroczystej audiencji. Była to niezwykle uroczysta chwila, gdy wszyscy przedstawiciele dyplomacji przybyli złożyć Ojcu św. życzenia z powodu szczęśliwego rozwiązania kwestji rzymskiej. Po odczytaniu wymownego adresu przez ambasadora brazylijskiego, dziekana ciała dyplomatycznego, Ojciec św. odpowiadając im powiedział, iż wie, że przybyli oni podziękować mu za ważną wiadomość, udzieloną im przez kardynała sekretarza stanu; ze swej strony pragnie im Ojciec św. również podziękować za ich życzliwość w komunikowaniu tej wiadomości ich odnośnym rządom i przekazanie Stolicy świętej tylu wyrazów sympatji i radości.

We wspaniałej sali Paramenti, dookoła stołu o 60 nakryciach, ustawionego w półkole i ozdobionego serwisem, ofiarowanym przez Napoleona I papieżowi Piusowi VII, zgromadziło się 55 członków ciała dyplomatycznego, wszyscy w mundurach i orderach, zgromadzili się z Jego Em. kardynałem Gasparri, sekretarzem stanu na czele, oraz księżmi Cremonesi, sekretarzem Papieża, Caccia Dominioni, Borgongini Duca, sekretarzem kongregacji spraw kościelnych i Pizzardo, substytutem sekretarjatu stanu.

Gdy zaproszeni zajęli miejsca, kardynał Gasparri powitał w imieniu Ojca św. jego znakomitych gości, których obecność w obecnej chwili w Watykanie przedłużała pamiętną audiencję z 9 marca, tak niezwykle uroczystą z powodu przyczyn, które ją wywołały, i z powodu obecności całego ciała dyplomatycznego, liczniejszego niż kiedykolwiek. Kardynał wypowiedział swą radość, ze sposobu w jaki dziekan ciała dyplomatycznego Magalhaes de Alzeredo stał się wyrazicielem uczuć swoich towarzyszy i ich rządów.

Kardynał dodał, że, by okazać zadowolenie Ojca św., chciał on, jako sekretarz stanu Jego Świątobliwości, zaprosić na to śniadanie w Watykanie wszystkich członków ciała dyplomatycznego, akredytowanych przy Stolicy św., wszystkich, którzy byli obecni na audiencji w dniu 10 marca. Witał ich najserdeczniej i wyrażał pragnienie, by stosunki Stolicy św. ze wszystkiemi narodami były zawsze coraz doskonalsze i bliższe, dla dobra pokoju i ludzkości, przyrzekając samemu starać się nadal o to jak najusilniej. Uczta odbyła się w atmosferze jednomyślnej serdeczności.

Po wyborze nowego rektora katolickiego uniwersytetu w Washingtonie, wystosował Ojciec św. „Breve“ do arcybiskupów Ameryki, w którem wzywa ich do wytężonej pracy nad podniesieniem i rozwojem uniwersytetu. Aby mógł on skutecznie współzawodniczyć z różnemi neutralnemi i anti-religij-

nemi zakładami i zdołał młodzież od nich odciągnąć, uważa Ojciec św. za rzecz konieczną, by uniwersytet katolicki dorównywał im pod każdym względem, tak co do liczby swoich wydziałów, jak i wartości swoich profesorów. Dla katolicyzmu amerykańskiego posiada uniwersytet katolicki niezwykle doniosłe znaczenie. Zależy od niego nietylko wartość duchowieństwa, ale i wykształcenie młodzieży, umiejącej bronić swojej wiary i praw Kościoła.

Przyjmując członków papieskiego kolegjum „Angelicum", seminarjum teologicznego zakonu dominikańskiego, którego zarząd ofiarował Ojcu św. z okazji jego jubileuszu kapłańskiego, zbiór wydawnictw naukowych tego kolegjum, liczący 80 tomów, podziękował Pius XI za ten dar i powiedział, że z powodu różnych okoliczności uważa tę audiencję za specjalnie uroczystą; między innemi także „z powodu zetknięcia się z nowemi, z tak — można powiedzieć — nieoczekiwanemi zupełnie i tak pełnemi znaczenia zdarzeniami, które przy Bożej pomocy i współudziale Ducha św. i Boskiego Serca Jezusa lepsze czasy zapowiadają". Uroczystą nazwał Ojciec święty także tę audjencję i dlatego, że znajduje się tu zgromadzonych wiele umysłów poświęconych studjom, które nietylko swem cennem nauczaniem, ale także twórczą pracą naukową świecą przykładem.

Odczytanie dekretu potwierdzającego cuda przedłożone w celu beatyfikacji siostry Teresy Małgorzaty od Najświętszego Serca Jezusa, karmelitanki z Florencji, odbyło się w sali konsystorjalnej w obecności Ojca św. Siostra Teresa pochodziła ze znanej rodziny Redi, urodziła się w Arezzo w 1747 roku, i umarła w młodym wieku, mając lat dwadzieścia trzy, po pięciu latach zakonnego życia. Ojciec św. przypomniawszy najpierw kanonizację św. Teresy z Lisieux, powiedział: „Przechodzimy teraz do drugiej Teresy, Teresy Małgorzaty od Najświętszego Serca. Bogu, który jest Stwórcą tak świata przyrodzonego, jak i nadprzyrodzonego, spodobało się umieścić i sharmonizować w tej małej duszy nieopisane skarby natury i łaski... Krótkie swe życie spędziła ona na gorącem miłowaniu Boga i na nieutrudzonem i nieustannem wypełnianiu czynów miłosierdzia względem bliźnich. Miłosierdzie to było najpierw rozkoszą jej rodziny, radością szkoły, i wreszcie ciągłą radością rodziny zakonnej, która miała szczęście przyjęcia jej do siebie. Ofiarność bez zastrzeżeń, poświęcenie bezgraniczne na wszystkie żądania i prośby, oraz zupełne zapomnienie o sobie; oto obraz jej życia. Imię jej wyjaśnia tajemnicę tych wszystkich wspaniałych rzeczy, imię Najświętszego Serca Jezusa. Przez blizkie obcowanie z Boskiem Sercem doszła do tego wszystkiego; wspaniały to początek nabożeństwa do Najświętszego Serca wpośród nieopisanych trudności, które dziś wydają się niepojętemi".

Przyjmując 200 przewodniczących diecezjalnych katolickich związków kobiecych we Włoszech, dziękował im Ojciec św. za życzenia złożone mu z okazji jego jubileuszu i prosił, by więcej niż zwykle modliły się za niego; winny one modlić się właśnie z powodu ważnych wypadków, jakie zdarzyły się w ostatnim czasie, a które „wywołały niewidzianą jeszcze nigdy radość i prawdziwą pociechę, nietylko we Włoszech, ale i w całym świecie, jak-

gdyby wszędzie rozchodziło się o jakiś radosny fakt miejscowy. Trzeba zatem modlić się z powodu nowych potrzeb, gdyż wiele dobrego pozostaje jeszcze do wypełnienia". Następnie podkreślił Ojciec św. znaczenie współpracy z Akcją katolicką. W dniu św. Józefa przyjął Ojciec św. 2.200 członków rzymsko-katolickich związków męskich. Po powitaniu ich jako katolickich mężczyzn, szczególnie dlatego, że współdziałają oni z kapłanami i biskupami w pracy apostolskiej, przedstawił im św. Józefa, jako wzór wypełniania obowiązków dla katolickich mężczyzn, a również i wzór zapału, z jakim te obowiązki powinny być wypełniane.

W Wielkim Tygodniu przybyła do Rzymu pielgrzymka młodzieży katolickiej z Francji, pod przewodnictwem Mons. Baudrillart. Składała się ona z młodzieży różnych stanów, słuchaczów uniwersytetu, robotników, studentów, woluntarjuszy papieskich i t. d., razem około dwóch tysięcy osób. Ojciec św. przyjął ich na uroczystej audiencji i przemówił długo z ogromną serdecznością, że słusznie nazywają siebie przedstawicielami całej Francji, gdyż jej przedstawicielami nie mogą być ci, którzy zerwali z tradycjami wiary, religji, wierności Stolicy św. i Kościołowi św. Z radością dowiaduje się Ojciec św. o ich pracy, wysiłkach, apostolstwie. Tajemnicą ich powodzenia jest życie nadprzyrodzone, ciągły wysiłek ku uświęceniu się przez rekolekcje, częste przyjmowanie Eucharystji świętej, ciągłe zjednoczenie z myślą i z sercem Boskiego Króla, w którego sprawach występują. Więc zawsze naprzód, napomina Ojciec św., nigdy dosyć, ciągle dążyć do tego, by było coraz to lepiej.

Słowa Ojca świętego przyjęła młodzież z nieopisanym zapałem, który wzmógł się jeszcze, gdy Pius XI zeszedł ze swego tronu i wyrażał uśmiechem i wzrokiem swe ojcowskie zadowolenie. Odśpiewaniem hymnu „My chcemy Boga" zakończyła się audjencja, która zrobiła na wszystkich głębokie wrażenie.

KOŚCIÓŁ KOPTYJSKI.

Wydaje się, jakoby różne wschodnie kościoły dyssydenckie cierpiały na wielki brak równowagi od czasu wielkiej wojny. Co prawda, przyczyna zła jest dużo dawniejsza, ale pewne poglądy rozwinęły się po wojnie bardzo gwałtownie, często z wielką szkodą dla samej religji.

Prawosławny kościół koptyjski stanowi tu uderzający przykład. Wydobywszy się w XIX wieku z wiekowego letargu, nie umiał on uniknąć dwóch niebezpieczeństw: z jednej strony tyrańskiej czci dla tradycji, mającej usprawiedliwiać rutynę i ignorancję, z drugiej skwapliwego przyjmowania idej protestanckich. Ogromna większość kapłanów i mnichów, a na ich czele biskupi, objawiała nadmierne przywiązanie do zwyczajów, które wyrobiły się powoli, w ciągu dwunastu wieków ciężkiej niewoli pod panowaniem Arabów, a potem Turków. Otóż zwyczaje te opierały się przede-

wszystkiem na krzyczących niesprawiedliwościach. Z drugiej strony znowu mniejszość coraz liczniejsza ludzi świeckich, wykształconych naogół w szkołach protestanckich, usiłowała od połowy XIX w. ożywić kościół narodowy. Przedsięwzięli oni cały szereg doskonałych środków, jak założenie seminarjum w celu wytworzenia wykształconych kapłanów, rozwój nauczania wszystkich stopni i t. d. Równocześnie jednak chcieli oni narzucić swą wolę duchowieństwu i rządzić faktycznie kościołem. Zwyciężyli w tej walce dwukrotnie, mianowicie w 1892 roku, gdy przeprowadzili skazanie na wygnanie patrjarchy Cyryla V, ale nie było to na długo. Protesty ludności zmusiły khediva Abbas-Hilmi do przywołania Cyryla V z powrotem. Ten podjął na nowo swoją władzę i wykonywał ją aż do śmierci (7 sierpnia 1927); udało mu się nawet usunąć jedną po drugiej reformy, jakie mu narzucono.

Śmierć jego powiększyła jeszcze niezgodę między duchowieństwem a świeckimi reformatorami. Mieli oni większość w Radzie Narodowej, czuwającej nad administracją dóbr kościelnych i regulującej kwestje osobistego statutu. Zgromadzenie to usiłowało rządzić kościołem, w czasie gdy stolica była opróżnioną, mówiąc, że ma do tego prawo, ponieważ jest „reprezentacją ludu". W ten sposób chciano zdemokratyzować kościół. Episkopat stawił czoło burzy. Zamianował on jako administratora patrjarchalnego, biskupa z Aleksandrji, Amba-Johannèsa, i podtrzymywał go na tem stanowisku pomimo wszystkich intryg i zabiegów u rządu.

Przyczyn do konfliktu nie brakło. Główną z nich był brak prawdziwej konstytucji kościelnej. Duchowieństwu udawało się zawsze niweczyć zabiegi reformatorów. Nie było zupełnie ustalonego sposobu wyboru patrjarchy. Biskupi i przełożeni klasztorów zebrani na synodzie wybierali zwykle zakonnika, a wierni nie mieli żadnego udziału w tym wyborze. Wszystkie zaś inne kościoły wschodnie dyssydenckie godzą się obecnie na to, by wierni wypowiadali się odnośnie do tego wyboru, choćby tylko przez swoich przedstawicieli. Rada wypracowała więc statut, przyznający elementom świeckim znaczny udział w wyborze naczelnika kościoła. Przyjęto tam nawet, że w razie braku odpowiedniego duchownego, można powołać zwykłego wierzącego na to stanowisko, pod pozorem, że patrjarcha będąc świecką głową „narodu" koptyjskiego, nie musi posiadać święceń kapłańskich. Episkopat, zrazu rozdzielony, połączył się, by stawić czoło tym usiłowaniom rewolucyjnym. Wypracował on również statut, który został oddany rządowi do zatwierdzenia.

W ciągu lata 1928 roku, Rada Narodowa zdecydowała się wysłać do Anglji pięciu młodych ludzi, którzy ukończyli studja średnie, w celu otrzymania stopni teologicznych na uniwersytetach, by mogli następnie wykładać w seminarjum w Kairze. Biskupi protestowali energicznie przeciwko tej inicjatywie, która dążyła po prostu do rozszerzania protestantyzmu w kraju, i ludność przyznała im rację.

Wreszcie Rada Narodowa chciała na mocy praw, które za jej staraniem przeszły przez parlament egipski w roku ubiegłym, zarządzać samodzielnie dobrami kościelnemi, zwłaszcza dobrami klasztorów, w ten sposób, by duchowieństwo nie miało prawa tem się zajmować. Stary patrjarcha Cyryl V oświadczył na miesiąc przed swą śmiercią, że nie pozwoli nigdy

na wykonanie tej ustawy i rzeczywiście pozostała ona martwą literą. Episkopat żądał dla duchowieństwa prawa zarządzania temi dobrami i sam przedstawiał rządowi te swoje żądania.

Tego rodzaju były trzy punkty zasadnicze, co do których nie było zgody między Radą Narodową i duchowieństwem. W jesieni 1928 r. można było sądzić, że będzie rzeczą niemożliwą znaleźć środki porozumienia się, tak umysły były rozdrażnione i tak gwałtowną polemika w dziennikach. Co prawda, żądania Rady Narodowej popierała mniejszość, wprawdzie nieliczna, ale wpływowa z powodu stanowiska społecznego swoich członków, lecz naogół była ona źle widziana przez całą ludność z powodu swoich ataków przeciwko duchowieństwu.

Zasypywany reklamacjami obydwóch stron, rząd egipski został zmuszony do bliższego przyjrzenia się tej sprawie. Doszedł on do przekonania, że byłoby rzeczą zgubną dla kościoła, by panował element świecki. Skłonił on najpierw Radę Narodową do porozumienia się z biskupami i przełożonymi klasztorów w sprawie zarządzania dobrami kościelnemi. Gdy zgoda ta została już ustaloną, ogłosił on 2 grudnia dekret królewski, ustanawiający datę i sposób wyboru patrjarchy. Mieli w nim brać udział wszyscy biskupi i przełożeni klasztorów, Rada Narodowa, i 48 szlachciców wyznaczonych osobiście, ogółem 96 wyborców, z których tylko 24 było kapłanów. Amba-Johannès, biskup z Aleksandrji, otrzymał odrazu 70 głosów na 85. Było to po raz piewszy od dwunastu wieków, że jeden z członków episkopatu został powołany do zajęcia tronu patrjarchalnego. Amba Johannès jest starcem 72-letnim, który bardzo wcześnie otrzymał święcenia kapłańskie. Został on wyświęcony na kapłana w dziewiętnastym roku, a na biskupa w trzydziestym, i stał się wkrótce prawą ręką patrjarchy Cyryla V, co było przyczyną nieżyczliwości, okazywanej mu zawsze przez reformatorów. Obejmując swoje stanowisko, przyrzekł on uroczyście pracować dla dobra kościoła, a zwłaszcza nad podniesieniem umysłowem i moralnem duchowieństwa. Przyrzekł posyłać młodych ludzi zagranicę po stopnie teologiczne i kształcić innych w seminarjum w Kairze, gdzie powoła się na profesorów prawosławnych teologów z Aten. Odtąd wyświęcać się będzie tylko uczniów tego seminarjum.

Dekret królewski uznający Amba Johannèsa prawosławnym patrjarchą koptyjskim, wydany został równocześnie z drugim dekretem, regulującym administrację dóbr klasztornych. Pozostaje ona w rękach przełożonych, o ile patrjarcha nie uzna za odpowiednie powierzyć ją innemu zakonnikowi, albo nawet świeckiemu kapłanowi. Kontrolę wykonywać będzie komisja złożona z 7 członków, mianowicie z patrjarchy, dwóch biskupów, wyznaczonych przez niego i czterech członków świeckich Rady Narodowej.

Na razie kryzys więc został zażegnany, ale prawdopodobnie pojawi się on znowu w najbliższej przyszłości. Opozycja nie jest całkowicie rozbrojoną. Da się ona uczuć zwłaszcza przy redagowaniu ogólnych przepisów, które stanowić będą rzeczywistą konstytucję kościoła, ustalających sposób rządzenia, właściwości patrjarchy, biskupów, Rady Narodowej i t. d. Da się ona odczuć również w wypadku, gdyby Amba Johannès nie dotrzymał obietnicy prze-

prowadzenia reform. Tak więc widzimy, że kościoły wschodnie dyssydenckie są na łasce opinji publicznej, a ich sposób postępowania zależy często od żądań wiernych.

La Croix.

ODWIEDZINY W MONTE CASSINO.

Jest noc. Bezsenna noc daje sposobność przypomnienia sobie historji, uprzytomnienia sobie założenia i działalności zakonu benedyktyńskiego. Słyszę jak szumi gaj dębowy w Monte Cassino, ciężko i głęboko, jakby oddech umierającego, i widzę wznoszące się wysoko nad morzem wierzchołków drzew ruiny starożytnej świątyni Apollina; las nieprzenikniony dookoła, przez który przedziera się kilkunastu ludzi w kapturach, z trudem torujących sobie siekierami drogę; ruiny świątyni rozpadają się w gruzy, a jej kamienie służą do budowy prostej kaplicy, dookoła której przytulają się na razie chaty, służące mieszkańcom puszczy za mieszkanie. I bez względu czy groźne chmury, czy błyszczące gwiazdy patrzą na las i kaplicę, o każdej północy święty śpiew psalmów wznosi się ku niebu i gdy o świcie pierwszy promień słońca całuje wierzchołki drzew, miesza się ten śpiew ze świergotem ptactwa. I widzę postać, którą dwunastu uczniów czci jak ojca; siedzi on na kamieniu i bawi się krukiem, który towarzyszy mu wszędzie jak pies; albo idzie rozmawiając sam ze sobą, przez milczący las, a ciemne oczy w bladej wychudzonej twarzy płoną jak pochodnie wewnętrznym żarem; na zwiędłych jednak wargach jaśnieje uśmiech niezmiernej łagodności i dobroci, i gdzie przechodzi, ptaki zaczynają wesoło śpiewać, nachyla się jakby z powitaniem ciemny kwiat anemony i bojaźliwa sarna wychodzi ku niemu ufnie z głębi lasu. Tak było niegdyś w puszczy w Subiaco, z której wygnała go zawiść i zazdrość i tak jest znowu w dzikim prastarym lesie na Monte Cassino. Tu na górze modlitwy i śpiewy zakonników, i echo rąbiących siekier i rozwalających kamienie młotów, podczas gdy na dole w dolinie rozlegają się rogi wojenne Gotów i piękny rumak ich dowódcy niesie z radością swego pana. Któż jest ten wysmukły, wysoki podróżny, który w kilka godzin później z rozwianym włosem, tylko w lancę i miecz uzbrojony, w ubraniu myśliwskiem występuje z ciemnego lasu, staje przed zakonikami św. Benedykta i prosi o błogosławieństwo? „Królu Totila, nie przedemną, przed Bogiem powinieneś klęczeć. Błogosławię cię, idź na południe, gdzie wypełni się twój los“! Powiedziawszy to ściska Benedykt księcia Gotów. Patrzcie, oto ten chyli w pokorze swą głowę i królewska łza ciężka i wielka spływa na wychudzoną rękę świętego; a potem milcząc rzuca się w las i ciemna puszcza zamyka się za Totilą.

I płynie miesiąc za miesiącem w ciągle jednostajnej pracy i modlitwie, wśród różnych trosk, trudów i walk. Gdzie stały chaty z drzewa, powstał kamienny gmach murowany, który wraz z kaplicą utworzył mocno obwarowany klasztor. I widzę jednego dnia matronę, w poważnej ciemnej szacie,

z głową owiniętą zasłoną, klęczącą na progu kaplicy Monte Cassino, by z rąk Benedykta, rodzonego brata, otrzymać regułę zakonną dla swoich sióstr, które wraz z nią w samotnej puszczy na tej świętej górze się ukryły. Jest tu bowiem dosyć miejsca i na pobożne osiedle Scholastyki. Rozkwitają i przekwitają wiosny, przechodzą lata i jesienie, i tysiące słońc i tysiące gwiaździstych, błyszczących nocy współzawodniczy z hołdem uwielbień, który z warg zakonników i zakonnic na Monte Cassino płynie ku niebu. I jednego dnia tak wspaniałe purpura wieczorna pali się na zachodzie, i swiatło sloneczne jak strumień płynącego złota z chmur pada na ziemię — obraz tak niebiańsko piękny, że i święty Benedykt nie może wyrzec się radowania się tą godziną. Gdy tak stoi w oknie swojej celi, przyciąga jego wzrok w dale nieba lot śnieżno białego gołębia; i rozpoznaje on w gołębiu duszę swojej siostry, która powracając do wieczności, biciem białych skrzydeł przesyła mu ostatnie ziemskie pozdrowienie.

Zegar na wieży klasztornej bije godzinę trzecią rano i wyrywa mnie z myśli, z czarownych słów na jawie tej bezsennej a tak błogosławionej nocy. I obraz Monte Cassino, które jak korona olbrzyma leży na szczycie góry, z drogi kolei żelaznej już zdaleka widoczna; to — *civitas firma super montem posita* — to miasto na górze, które panuje nad szeroką doliną Lirisa i Garigliana, jak królowa; to — *tabernaculum Dei cum hominibus* — ten cudowny namiot boży wśród ludzi, który stał się kolebką reguły benedyktyńskiej stoi w całej swej piękności przedemną, i uważam się za szczęśliwego, że wolno mi przebywać w jego murach. Tu ostatni król Longobardów, jako mnich Dionizy, rozmyślał o znikomości i marności wszystkich rzeczy ziemskich i w cieniu świętych ołtarzy zapominał o książęcej koronie, która niegdyś ozdabiała jego skronie; tu bawił jako chory i wyklęty tułacz, wielki Grzegorz VII, zanim udał się do Salerno, by tam umrzeć; stąd Dezydery, największy opat Monte Cassino, jako Wiktor III wstąpił na tron papieski; tu w celach i szkole klasztornej kwitnęła nauka i dziś jeszcze kwitnie; tu pilność i pracowitość zakonników zachowała dla potomnych skarby starożytnej kultury; Monte Cassino podarowało Kościołowi biskupów, kardynałów i świętych; stąd wychodził wpływ benedyktyńskiej kultury, który błogosławieństwo chrześcijaństwa, jego naukę i sztukę zanosił do wszystkich krajów. Przed temi staremi, czcigodnemi murami zatrzymał się nawet atak na klasztory z 1860 roku; ta siedziba nauki, ten dokument kultury Zachodu, zanadto był zrośnięty z tem wszystkiem, co świat cywilizowany i humanizm uznawał za wykształcenie i rozwój sztuki, tak, że uważanoby za hańbę dla kultury, coś z niej naruszyć. I dlatego uważano już wtedy Monte Cassino za nienaruszalny pomnik narodowy i do dziś dnia istnieje jako świetny zakład wychowawczy z 200 zakonnikami i tyluż uczniami.

Kraczące głosy kruków w dziedzińcu klasztornym zapowiadają poranek, i przez okiennice przedziera się srebrny blask budzącego się dnia. Pozwoliłem mu obudzić się zupełnie, i po odprawieniu Mszy św. udałem się na zwiedzanie kościoła i klasztoru.

Trzy piękne, połączone otwartemi arkadami dziedzińce leżą przed kościołem; w środkowym, który zdobi piękna cysterna, znajdują się między

posągami św. Benedykta i św. Scholastyki, wielkie schody, prowadzące do właściwego dziedzińca przed kościołem, który tworzy czworobok, przerobiony ze starej granitowemi kolumnami obstawionej świątyni Apollina, ozdobiony on jest posągami książąt i zakonników; kościół wzniesiony między 1627 a 1727 rokiem na miejscu zbudowanej niegdyś przez św. Benedykta kaplicy — jest piękną budowlą w stylu barokowym. Szczególny urok i wartość świątyni na Monte Cassino stanowi jej bogactwo w marmury i mozaiki. Jest on bowiem jakby muzeum kosztownych intarsyj z marmuru, które zwłaszcza na głównym ołtarzu, pod którym spoczywają św. Benedykt i św. Scholastyka, tworzą prawdziwą pieśń triumfalną harmonji barw.

Któż nie wie, że Monte Cassino jest nietylko kolebką zakonu benedyktyńskiego, ale zarazem i metropolją jego sztuki.

Kto zwiedza Monte Cassino musi zwrócić także uwagę na jego słynną bibljotekę. Posiada ona 10.000 tomów, wśród których znajdują się inkunabuły bezcennej wartości. Archiwum przechowuje cenne rękopisy, które wystawiają wspaniałe świadectwo sztuce malowania inicjałów i pilności zakonników, około 800 pism odręcznych cesarzy, królów i książąt, a od XI wieku począwszy wszystkie bulle papieskie odnoszące się do Monte Cassino, ze wspaniałemi często obrazami i pieczęciami — są to rzeczy obok których człowiek wykształcony nie może przejść obojętnie. Ja przynajmniej z dreszczem podziwu brałem do rąk Dantego z uwagami na marginesie pochodzącemi z XIV wieku, a listy Klemensa XIV i Piusa VII, czytałem z zainteresowaniem, powstrzymującem oddech. Pismo tego, który skasował tyle zakonów, jest chwiejne i drżące, podczas gdy wielki papież, który tyle wycierpiał, posiadał odpowiednie do swego charakteru, jasne i silne pismo.

Nie można pożegnać Monte Cassino bez spojrzenia z terasy górnych dziedzińców klasztornych w daleką uśmiechniętą okolicę, która na zachód i południe, pełna licznych osad — szeroka i wonna rozciąga się w dal i na północy u stóp Abruzzów kres swój znajduje. Zamyślony zstępowałem ze świętej góry, ciągle obracając się wstecz i stęsknionemi oczami szukając miejsc, które na wieczne czasy uświęcone przez Benedykta i Scholastykę, stały się dla swoich mieszkańców miejscem ascetycznego doskonalenia, a dla tysięcy pielgrzymów, przybywających szukać Boga do Monte Cassino, staje się na kilka godzin przynajmniej, zacisznem duchowem schronieniem.

wedł. *Schönere Zukunft.*

ORGANIZACJA UNIWERSYTETU GREGORJAŃSKIEGO.

Budowa potężnego gmachu, w którym umieszczony zostanie blisko 400-letni uniwersytet papieski w Rzymie „Gregorianum“, jest już prawie na ukończeniu. Dotychczasowy budynek, wobec ogromnego rozwoju studjów w ostatnich latach, oraz wzrastającej stale liczby słuchaczy — obecnie liczba ich sięga ponad 1400 — nie mógł sprostać już swemu zadaniu. Papież Pius XI, który polecił budowę nowego gmachu, i bardzo się nią gorliwie

interesował, wydał w święto św. Hieronima „Motu proprio“ („Quod maxime”), które, wobec przeniesienia uniwersytetu do nowego gmachu, zawiera także i rozporządzenia odnoszące się do nowej organizacji studjów. Przez przyłączenie Instytutu Biblijnego założonego przez Piusa X, oraz Instytutu Wschodniego, utworzonego przez Benedykta XV, do uniwersytetu „Gregorianum“, utworzony zostanie jeden uniwersytet, który obejmie całą dziedzinę wiedzy kościelnej, a przez wzajemny stosunek wszystkich wydziałów odpowiadać będzie współczesnym wymaganiom wiedzy. Połączenie tych wielkich instytutów, które jednak pozostaną jednostkami samodzielnemi, ułatwione jest przez to, że wszystkie trzy, od początku swego istnienia, pozostają pod kierownictwem tego samego zakonu, Towarzystwa Jezusowego. Nowy ten zbiorowy uniwersytet podlega bezpośrednio władzy Ojca św.; dlatego też Instytut Biblijny, jak zaznacza to „Motu proprio“, nie będzie już podlegał papieskiej Komisji Biblijnej.

Sposób, w jaki nowy porządek w „Motu proprio“ jest wyrażony, nosi na sobie wyraźne piętno indywidualności Piusa XI, który doskonale obeznany jest z wszelkiego rodzaju pracami i badaniami naukowemi. Świadczy o tem i to, że nie pominięto nawet szczegółów, które dla laików mogą wydawać się bardzo nieznacznemi, jak potrójny katalog, który będzie zaprowadzony w każdej odrębnej bibljotece tych trzech Instytutów. Oszczędzi on pracującym tam uczonym wiele trudu i czasu. Człowieka nauki poznaje się także i po tem rozporządzeniu, że na pierwszem miejscu podkreśloną jest korzyść, którą będzie wzajemna pomoc profesorów w pracy, co dla literackiej twórczości okaże się rzeczą bardzo korzystną. Uczniowie zaś wszystkich Instytutów będą mogli dobierać sobie wykłady w sposób bardziej indywidualny i łatwiej znajdą dla swoich prac w każdej dziedzinie nauki odpowiedniego doradcę. Nowy zbiorowy uniwersytet obejmuje wszystkie stopnie teologicznego wykształcenia, począwszy od pierwszych podstaw, wykładanych młodym teologom, którzy ukończyli dopiero szkołę średnią, aż do fachowego przygotowania uniwersyteckich nauczycieli. Uniwersytet Gregorjański posiadał dotychczas trzy wydziały, filozoficzny (t. zn. filozofji scholastycznej), teologiczny i prawniczy. Każdy z tych wydziałów mógł nadawać rzymski doktorat.

W ostatnich czasach organizacja ta została przekształconą. W 1918 r. utworzono „Instytut wyższej kultury religijnej“, który laikom należącym do ruchu kościelnego, będzie użyczać gruntownej religijnej wiedzy; w 1927 r. rozszerzono go, by mógł służyć za oparcie dla „Akcji katolickiej“. Rozbudowano też uniwersytet gregorjański przez założenie w roku 1921, tak zwanego *Cursus magisterii*. Na kursy te uczęszczają kapłani świeccy i zakonnicy, którzy chcą poświęcić się nauczaniu teologji; muszą oni posiadać stopień doktorski i mogą po ukończeniu dwuletnich kursów i po zastosowaniu się do przepisanych warunków (ćwiczenia pisemne, referaty próbne i ustny egzamin) otrzymać akademicki stopień „Magister aggregatus“ (Universitati Gregorianae). Fachowemi działami tych kursów jest filozofja scholastyczna i teologja. Podobnemu celowi w zakresie egzegezy służył już od 1909 roku Instytut Biblijny. Słuchacze tego Instytutu mogą także otrzymywać akademickie stopnie. Rigoroza doktorskie składano dotychczas przed, wyznaczo-

ną przez kolegjum egzaminacyjne, jedną z papieskich komisyj biblijnych; komisja biblijna nadawała następnie doktorat. Nowe „Motu proprio” zaprowadziło obecnie tę zmianę, że Instytut biblijny odtąd nie będzie przy składaniu egzaminów i nadawaniu doktoratów występował samodzielnie. Zatrzymuje jednak komisja Biblijna nadal prawo egzaminowania i udzielania promocji, tak, że doktorat z zakresu wiedzy biblijnej udzielany będzie w przyszłości według wolnego wyboru albo przez Komisję biblijną, albo przez Instytut biblijny.

Należący do Instytutu biblijnego, niedawno zbudowany zakład naukowy w Jerozolimie, dzięki połączeniu trzech wielkich instytutów naukowych otwarty będzie odtąd i dla słuchaczy uniwersytetu gregorjańskiego i dla słuchaczy Instytutu Wschodniego. Ten ostatni zamierza ich wprowadzać w zakres teologicznej myśli przyłączonego i oddzielonego Wschodu, a przez to i w dziedzinę spornych zagadnień. Stał się on słynnym przez liczne i znakomite wydawnictwa swoich profesorów. We wszystkich trzech instytutach pracują nauczyciele różnych narodowości.

Praktyczne znaczenie moralnego złączenia trzech wielkich bibljotek wypływa ze sposobu ich ułożenia. Bibljoteka Gregorjańska, licząca 300.000 tomów, zawiera literaturę, tyczącą się scholastycznej filozofji i teologji. Instytut Biblijny posiada urządzoną w sposób nowożytny bibljotekę, liczącą 100.000 tomów, która obejmuje wyczerpujące materjały, odnoszące się do badań nad Pismem św. i patrystyką, której pod tym względem nie prędko inna bibljoteka dorównaćby mogła. Gdy doda się jeszcze szybko rosnącą, urządzoną specjalnie do swoich celów, bibljotekę Instytutu Wschodniego, widzi się jasno, że tak dla badacza jak i dla słuchacza są do rozporządzenia najbogatsze zasoby.

Tak stworzył Pius XI zakład naukowy, który w ujęciu wszystkich gałęzi wiedzy teologicznej, w zupełnie międzynarodowym składzie ciała nauczycielskiego, kierownictwa, jako też i słuchaczy, wiernie odzwierciadla katolicyzm Kościoła. *Das Neue Reich.*

O CHARAKTERZE KATOLICKIEJ LITERATURY.

O charakterze katolickiej literatury pisze jeden z redaktorów katolickiego, północno-amerykańskiego tygodnika *America*, Wilfrid Parsons S. J. Literatura w duchu czysto katolickim stanowi jedną z największych potrzeb współczesnej doby. Pożądanem jest jednak nietylko nawoływanie do czytania tego rodzaju książek, ale i zachęcanie autorów katolickich, by je pisali. Nie należy jednakże zacieśniać autorom katolickim ich artystycznego zakresu twórczości. Charakter literatury katolickiej wymaga, by ujmować i odpowiednio omawiać całokształt życia ze wszystkiemi jego zjawiskami i stosunkami. Jest wielu katolików, którzyby byli przerażeni lub oburzeni, gdyby wzięli do ręki powieść katolickiego autora, omawiającą zagadnienie tak zw. trójkąta małżeńskiego. A przecież niema powodu do przerażenia ani do

oburzenia, gdy autor nie z cynizmu, ale tylko z miłości, nie z obojętności moralnej, ale ze współczucia, nie ze zwątpienia, ale w nadzieji oczyszczenia i ratowania, opisuje i podaje w ten sposób prawdziwe chrześcijańskie rozwiązanie tej sprawy. Kto patrzy na wszystko oczami Zbawiciela, ten nie potrzebuje obawiać się przedstawienia grzechu i jego dramatycznych następstw. Dalszym charakterystycznym rysem czysto katolickiej literatury jest wyzwalający i zdrowy śmiech. Chesterton, Belloc i podobni im literaci, przedewszystkiem przyczynili się do tego, że w anglo-saksońskich krajach usunięto sztywność i nadętość purytańską, w którą ubierano religję, i że śmiech dziś znowu spotkać można wśród wierzących, nietylko u niewierzących. Wiele osób nie może sobie wyobrazić, że człowiek religijny może śmiać się serdecznie, jednakże nie najlepiej przedstawia się katolicyzm autora, który występuje zawsze tylko ze śmiertelną powagą. Katolik, którego śmiech drażni, niech lepiej zbada swoje sumienie, zamiast dawać pisarzowi nauki! Powoli powstaje w Anglji i Stanach Zjednoczonych literatura katolicka, która zajmuje się najgłębszemi zagadnieniami ludzkości, a mimo to jest pełną humoru, i która będzie mogła i nie-katolikom dać więcej, niż dać mogło w ostatnich czasach bezmyślne zwątpienie niewierzących.

WYKOPALISKA W MEZOPOTAMJI A POTOP. Ogólne zainteresowanie wzbudził artykuł, ogłoszony przez znanego archeologa p. L. Woolley w *Times*, w którym opisując badania archeologiczne w mieście Ur, donosi, że badania te udowadniają niezbicie historyczność faktu potopu, opisywanego w Księdze Rodzaju. Odkopując złoża pozostałości po dawnych mieszkańcach Mezopotamji, znalazł pod niemi warstwę gliny aluwialnej, grubości około dwóch metrów. Pod tą warstwą gliny znalazł dalsze dowody zamieszkiwania tych miejsc przez ludzi. Odkrywane tam zabytki kultury były w niektórych swych cechach bardzo podobne do poprzednio znalezionych zabytków, zabytków z ponad warstwy aluwialnej, w innych zaś cechach były zupełnie inne. Glina aluwialna, wyraźnie warstwowana, zawierała w sobie szczątki ryb, leżących dokładnie horyzontalnie, tak ułożonych, że mogły pochodzić tylko z jakiejś powodzi. Powódź ta, potop, mogła była zajść około roku 3400 przed Chrystusem.

Prof. Langdon z Oxfordu ogłasza również nieznane dotąd rezultaty badań archeologicznych w Kisz, w Mezopotamji, które prowadzą do tych samych wniosków. Uczony ten nawiązuje te wnioski do legendy istniejącej u Sumeryjczyków o królu Liuzudra, który był ostatnim królem przed potopem, i zbudował ogromny okręt, by się przed powodzią ocalić.

„Tylko olbrzymia, niezwykła jakaś powódź mogła była osadzić dwumetrową warstwę gliny, — pisze w *Times* L. Woolley — warstwę, którą znaleźliśmy ponad całą dawną osadą Ur, a to nietylko nad jednem miejscem, ale w trzech miejscach, odległych od siebie o jakie 200 metrów. Możnaby było doprawdy nazwać optymistą tego, którywby się spodziewał, że znajdzie materjalny dowód na zdarzenie, opisywane w legendach sumeryjskich, które jest także potopem biblijnym: ale w żaden inny sposób nie umiem inaczej interpretować faktów, które nam odsłoniły nasze badania“.

WIARA I NAUKA.

EWOLUCJA SPOŁECZNA A EWOLUCJA RELIGIJNA. (Dok.)

W tych trzech typach społeczeństw, zmysł religijny i zmysł społeczny, chociaż ściśle z sobą związane, muszą prowadzić do wyników zupełnie różnych.

W społeczeństwach najpierwotniejszych, zwłaszcza Pigmejów i u ludów arktycznych, obydwie płci korzystają z równych praw. Na stopniu rozwoju jaki badamy, równowaga ta jest przerwaną. U myśliwych władza należy do starszych; czasem mężczyźni stwierdzają swoją przewagę, zastrzegając sobie nietylko kierowanie interesami i odprawianie obrzędów, ale także tajemnice religji, aż nawet do imienia Najwyższej Istoty. U nomadów naczelnik rodziny to prawdziwy *rex sacrorum*. U ludów rolniczych, gdzie kobieta ma przewagę, mężczyźni grupują się w związki tajemne, zarazem polityczne i religijne, w celach reakcyjnych. Zapewne nie tutaj znajduje się jedyny początek wszystkich stowarzyszeń tego rodzaju; inne powody mogły się przyczynić do wprowadzenia ich w inny h środowiskach; zdaje się jednak, że tajne stowarzyszenia miały to pierwotne znaczenie w cywilizacjach matrjarchalnych.

Na wyższym stopniu rozwoju społecznego możemy rozróżnić obok przyczyn właściwych, zapewniających stałość wierzeń i jedność religijną, różne przyczyny przemian.

Jest to najpierw, jak i na stopniu poprzednim, pewnego rodzaju automatyczny rozwój animizmu, mitologji i magji. Jest to poza tem w sposób szczególniejszy rozwój manizmu. Kult czci i wdzięczności dla przodków, założycieli szczepu lub rodziny ma widoczny pożytek społeczny; jednakże istnieje niebezpieczeństwo, że obraz wyraźniejszy przodków i hołdy wymagane dla nich przez władzę plemienną lub rodzinną, w swoim własnym interesie, wymażą obraz Najwyższej Istoty i zajmą miejsce obrzędów religijnych, odprawianych ku jej czci.

Zresztą, u ludów pasterskich i rolniczych wraz z rozwojem wielkich kapitałów następuje i zróżniczkowanie klas; u rolników zaczynają wytwarzać się cechy zawodowe i kasty. Stosunki handlowe, wybuchające między ludami wojny, które mieszają różne cywilizacje, działają w sposób jeszcze energiczniejszy: nowe legendy powstają we folk-lorze, pociągają obce bóstwa; przyjmuje się obrzędy egzotyczne, zwłaszcza jeśli dostarczają żywych wrażeń, lub gdy obiecują natychmiastowe korzyści: zdrowie jednostek, płodność trzód. urodzaj ziemi. Tam, gdzie zaciera się sens pierwotny praktyk i formuł, tworzą się nowe legendy, by je wyjaśnić.

Naogół, postęp materjalny i rozwój instytucyj społecznych, daleki od przyczyniania się do ujednostajniania wierzeń i oczyszczania ich, zdaje się raczej mnożyć ilość obrzędów i mitów, oraz osłabiać wpływ, który mogłyby mieć, w znaczeniu przeciwnem, tradycje rodzinne i plemienne.

Zobaczmy, co się dzieje na dalszym stopniu rozwoju.

Społeczeństwa o hierarchji bardziej rozwiniętej.

Społeczeństwa „więcej hierarchiczne", które zamierzaliśmy umieścić na trzeciem miejscu, zaznaczają się posiadaniem władzy centralnej, której rozporządzenia obowiązujące same przez się, docierają aż do najskromniejszych jednostek, przez szereg podrzędnych naczelników. Jednolitość i wzrost potęgi, jaką ta forma rządu zapewnia, sprawił, że narzucano go zwykle, choćby tylko prowizorycznie, podczas wojny. Przyczyny, dla których został wprowadzony na stałe w wielu okolicach, są najróżnorodniejsze: u ludów wojowniczych były nią warunki ich zwykłego życia; u innych gwałtowniejsza potrzeba porządku i karności, u Hebrajczyków znowu, ocenienie korzyści, jaką ta forma rządów zapewniała wobec sąsiadów; często był on konsekwencją inwazyj i zdobyczy, z powodu konieczności utrzymywania porządku wśród ludów podbitych za pośrednictwem sprężystej administracji; często zaś bywał wynikiem uzurpacji; ludzie ambitni, wspomagani przez swoich zwolenników, zamieniali na przymusową tę władzę, którą dotąd dobrowolnie uznawano, albo też w następstwie szczęśliwych wojen, czynili stałemi i dziedzicznemi urzędy czasowe i wybieralne.

Czasami ta autorytatywna forma rządu ustalała się na korzyść naczelników okręgowych, którzy byli zdolni stawiać opór władzy centralnej, o ile ona istniała; jest to system feodalny.

Społeczeństwa o ustroju monarchistycznym znamy już na kilka tysiącleci przed erą chrześcijańską, u przodków wszystkich wielkich ludów cywilizowanych: Chińczyków, Egipcjan, Elamitów, Assyrjobabilończyków, Hetytów, Kreteńczyków, Myceńczyków, — trochę pózniej u Medów i Persów. — Społeczeństwa te powstają u Inkasów w Peru później, bo w X wieku, u Mongołów w XIII wieku, u Azteków w Meksyku w w. XIV. Spotyka się je silnie zorganizowane u Nigrytów w Afryce i u licznych Bantosów, pochodzących od zmieszania się tych ludów z pierwszymi mieszkańcami czarnego lądu.

Najbardziej despotyczny system feodalny i system monarchiczny istnieje w krajach Polinezji.

We wszystkich tych społeczeństwach panuje politeizm wysoko rozwinięty. Bogowie dzielą między siebie najróżniejsze funkcje, istnieją bogowie dla każdego występku.

Najsłynniejsi posiadają świątynie i kapłanów uznanych przez państwo. Bóg najwyższy, który zmienia się często wraz z dynastjami królewskiemi, cieszy się specjalną opieką władcy. Co do różnicy, jaką można zauważyć między religjami ludów cywilizowanych a niecywilizowanych, mogłaby nią być różnica następująca: u ludów cywilizowanych kult boga najwyższego jest kultem publicznym i zwykle okazałym; u ludów niecywilizowanych najczęściej skłonność ludności skierowana jest do bogów podrzędnych; trzeba dopiero niezwykłych okoliczności, by pomyślano o kimś większym od nich. Naodwrót, gdy się bada bliżej nagromadzone pojęcia jednych i drugich, transcedentalne atrybuty boskości, szczególnie moc twórczą i moralność, okazują się one częściej bardziej zniekształcone u ludów cywilizowa-

nych niż u niecywilizowanych, tak, jak gdyby bóg najwyższy obniżał się mieszając się więcej w życie publiczne.

We wszystkich świątyniach znajduje się osobne miejsce dla wróżbiarstwa i pewnych form magji. Państwo zasięga tu rady i światła, zwłaszcza gdy wchodzi w grę interes publiczny, w czasach wojny, epidemji, posuchy, głodu. Czasem, u ludów niecywilizowanych, medjom, magom i czarodziejom przyznaje się prawo inicjatywy: wskazują oni naprzykład zbrodniarzy i spiskowców. Łatwo odgadnąć, jakie z tego straszliwe wynikać mogą nadużycia.

Ta forma rządu, szafująca tak hojnie krwią ludzką ku czci bogów, niewiele sobie robi z wolności ludzkiej; niewolnika wysyłała ona na targ, jak zwierzę i często traktowała go jako takie.

Może będzie trochę przesady w powiedzeniu, że moralność bogów i ludzi rozwijała się równorzędnie: ci ostatni nie zawsze pozwalali sobie na taką swawolę, jaką mitologja przypisywała nieśmiertelnym. Stwierdzić można przynajmniej, że w społeczeństwach, które badamy, nauczanie moralne, których społeczeństwa pierwotny udzielały przy ceremonjach inicjacji, zwykle z początkiem wieku męskiego, znikało zwykle wraz z temi instytucjami. Nauki powstałe pod wpływem idei dobra, sprawiedliwości, utrzymywały się niekiedy, naprzykład u Inkasów, Azteków, Maorytów, niektórych Bantosów, przy obejmowaniu władzy przez naczelników lub królów. Nic podobnego nie widać, przynajmniej oficjalnie, w Babilonji, Egipcie, Grecji, Rzymie. Świątynie interesujące się tylko swemi obrzędami formalistycznemi, nie zajmowały się tem zupełnie i nawet nie mogły tego czynić pod opieką tego rodzaju bogów. Wszędzie zresztą nowe przyczyny pracowały nad dezorganizacją sumienia: zbytek, wymagania możnych, przykład ich życia, a w społeczeństwach niecywilizowanych, gdzie politykę i kult pozostawiono w rękach czarodziejów, despotyzm i okrucieństwo bogów.

Czy na tym stopniu organizacji społecznej wierzenia religijne zostały zachowane lub wzmacniane? Przeciwnie, wiele przyczyn się schodzi, aby niemi wstrząsnąć. Przyczynami takiemi to, po zmieszaniu się plemion i ludów, konflikt tradycyj, — mieszanina nieuporządkowana obrzędów i mitów, współzawodnictwo kultów lokalnych i religij egzotycznych, złączone brakiem jakiejkolwiek władzy, któraby uregulowała te nowości, — wreszcie wpływ sceptyków, którym taki stan rzeczy odpowiada. W niektórych okolicach co prawda, filozofowie natchnieni szczerym zapałem religijnym pracowali nad oczyszczeniem wiary. Pieczołowitość z jaką nasi uczeni zachowali ich pisma od zapomnienia, nie może jednak łudzić co do rozciągłości ich działalności. Zwykła tolerancja filozofów dla wszelkich obrzędów, musiała ubezwładnić ich wysiłki.

Ogólnie mówiąc, ustalenie hierarchji władzy wzmagało potęgę narodów w porządku materjalnym: zdobycze, wielkie budowle, eksploatacje ziemi byłyby rzeczą niemożliwą bez skoordynowania wysiłków. W porządku społecznym (w znaczeniu najbardziej ludzkiem tego słowa), jak i w porządku umysłowym, moralnym i religijnym, korzyści są bardziej problematyczne. Nie dowodzi to oczywiście niczego, co do absolutnej wartości systemu, dlatego, że wśród otrzymanych rezultatów, w państwach lub monarchjach cywilizowanych z jednej strony, a w państwach i monarchjach niecywilizowa-

nych z drugiej strony, znaczne różnice tu okazują, że ten sposób organizacji społecznej nie jest prawdopodobnie jedynym czynnikiem postępu, że podlega on różnorodnym zmianom, i że zależy on daleko mniej od swych zasad teoretycznych, niż od orjentacji praktycznej, którą narzuca. Nas zajmują na razie doświadczenia urzeczywistnione, fakty.

Społeczeństwa zdemokratyzowane.

Nazwiemy „zdemokratyzowanemi" społeczeństwa, które głosowi ludu przypisują suwerenność, czyto po przyjęciu monarchji absolutnej, jak republika ateńska w starożytności, jak republiki i monarchje konstytucyjne w czasach nowożytnych, czy to przez przyjęcie w epoce niedawnej w której one się wytworzyły, jak Stany Zjednoczone Ameryki, idee, które pociągnęły dawniejsze narody ku takiej reformie. Republiki czy monarchje konstytucyjne, wszystkie te społeczeństwa przeszły długą ewolucję. Z tego powodu większość spostrzeżeń, które zanotowaliśmy o społecznościach o wysoko rozwiniętej hierarchji, należałoby tu powtórzyć: mieszanina narodów, rozwój przemysłu, handlu, stosunków międzynarodowych, zróżniczkowanie klas, powstawanie i nawet mnogość szkół filozoficznych, wszystkie te czynniki brały udział w ich rozwoju. Zrodzone, można powiedzieć, z reakcji przeciwko władzy absolutnej i nierówności społecznej, czyli innemi słowy, zrodzone z koalicji klas potrzebujących, przeciwko klasom posiadającym i ich nadmiernym często przywilejom, doszły one do ustalenia w mniej lub więcej ścisły sposób głosowania powszechnego. Oczywiście sprawiedliwość i korzyści społeczne tego systemu głosowania powszechnego podlegają dyskusji; gdyż nadaje on do aktu decydującego o wyborze reprezentantów, równe prawa wszystkim, wbrew wyraźnej nierówności interesów, usług oddanych i uzdolnień.

Należy tu zwrócić uwagę na kilka konsekwencyj.

Łatwo zrozumieć, że interes wszystkich idej czyli wszystkich partyj jest ten sam — zdobyć masy ludności, liczbę. Tem wyjaśnić można taktykę demagogów i ich zręczność w eksploatowaniu realistycznych pragnień klas pracujących, taktykę państwa i jego pociąg do zwiększenia liczby swoich stronników, nietylko przez rozdzielanie urzędów — wszystkie rządy postępują w ten sposób, — ale przez zwiększenie liczby monopolów przemysłowych i handlowych, i przez monopol nauczania, który mu pozwala na kształtowanie duszy ludności, — wreszcie praktykę zgromadzeń religijnych i ich żądanie nauczania wyznaniowego.

Równość społeczna, charakteryzująca społeczeństwa demokratyczne, nie może jednak doprowadzić do zupełnego zrównania. Jeden przywilej wyrasta ponad wszystkie inne: pieniądz. Wielkie kapitały nagromadzone przez przemysł i finansistów, stanowią olbrzymią potegę, nietylko co do możności zakupienia sumień przedajnych (liczniejszych oczywiście, gdy zacierają się przepisy moralności idealistycznej, oraz idee religijne, służące im zwykle za oparcie), ale i ze względu na reklamy kosztowne od których zależą wybory, reklamy, które trudno, by były uczciwe, skoro występują tu wszystkie namiętności polityczne i religijne; wielkie kapitały są potęgą, także i ze względu na presję wywieraną na postanowienia państwa, w którego interesie leży po-

pieranie tych, od których zależy pomyślność ekonomiczna kraju. Byłoby krzyczącą niesprawiedliwością, zapomnieć o wszystkiem co uczynił pieniądz za pośrednictwem wspaniałomyślnych mecenasów, dla nauki, dzieł filantropijnych i religijnych; jednakże nie będzie przesadą powiedzieć, że ta potęga jest ze wszystkich najwięcej narażoną na zapomnienie o nakazach religji i moralności. Należy dodać, że wobec organizacji instytucyj nowoczesnych, wymyka się ona coraz więcej kontroli sumień, gdyż posiadający obligacje czy akcje, nie troszczy się w jakim duchu i jakiemi metodami prowadzone są przedsiębiorstwa, które on podtrzymuje.

Panowanie liczby i wzrastająca władza pieniędzy, oto w tej kategorji społeczeństw nowe warunki, których znaczenia psychologja religijna nie może zapoznawać.

Historja, której szkic podajemy, pozwala nam zobaczyć w czterech kategorjach społeczeństw różne korelacje między pewnemi formami społecznemi i pewnemi wierzeniami, między przymusem społecznym a religijnością, między pewnemi formami społecznemi, a polityką religijną. Podkreślmy niektóre z nich.

Animizm spotyka się wszędzie w społeczeństwach starożytnych; nie jest on bynajmniej silniej zaznaczony w społeczeństwach pierwotniejszych, jest go daleko mniej u Negrytów, niż w wyższych cywilizacjach Babilonji, Aten i Rzymu.

Tak samo ma się rzecz z magją. Przez to, że zostaje włączona do uroczystości oficjalnych, może się magja rozwijać bez trudności, zwłaszcza w sferach ludowych, nawet wtedy, gdy na wyższym stopniu kultury, czarownicy sami siebie wyśmiewają. Nie wywiera ona nigdzie wpływu bardziej tyrańskiego, bardziej zniekształcającego umysły i charaktery, jak w społeczeństwach despotycznych Polinezji i Afryki, gdzie jest ściśle związana z życiem arystokracji feodalnej i z władcą.

Manizm rozwija się zwłaszcza w społeczeństwach zorganizowanych na szczepy lub w monarchjach; łączy się on zwykle z ubóstwianiem wielkich przodków, a stąd także i panujących władców; polityka podobna doprowadziła Egipcjan i Rzymian do oddawania czci swoim królom i cesarzom jako bogom, i do karania śmiercią chrześcijan, którzy nie chcieli oddawać im czci boskiej.

Politeizm istnieje w społeczeństwach o silnym ustroju hierarchicznym, ale charakter archaiczny bogów najwyższych, poza tymi, którzy są widocznym tworem polityki, jak Serapis i Sol w ostatnich wiekach pogaństwa rzymskiego, nie pozwala nigdzie przypisywać ich wyższości zaprowadzeniu rządów monarchicznych. Bogowie stwórcy, czczeni u ludów najpierwotniejszych przeczą na tym punkcie, w najwidoczniejszy sposób teorjom ewolucyjnym.

Przymus społeczny, któremu socjologja Durkheima przypisuje szczególnie kształtowanie się wierzeń religijnych, jest stosunkowo słaby w społeczeństwach pierwotnych, zbliżonych do typu rodzinnego; między równemi sobie zgodność jest raczej spontaniczna. Tradycja wzmocniona praktykami magicznemi i zabobonnemi obawami, jakie one budzą, zastój umysłowy wywoływany przez te przyczyny, sprzyjający odosobnieniu grup, pozo-

stawiają mało miejsca myśli indywidualnej. Przymus zmniejsza się w społeczeństwach bardziej rozwiniętych niż typ monarchiczny, wyjąwszy wypadki, zresztą dosyć częste, zwłaszcza w Afryce, gdzie władza przybiera charakter tyrański, gdzie ludy pozostają osamotnione i zdane na łaskę pojęć magicznych. Poza tem mieszanina ras i tradycyj sprzyja wątpieniu; większy dobrobyt pozostawia więcej czasu na refleksje. Wolność myśli jest większa w społeczeństwach demokratycznych. Jednakże w społeczeństwach o tych dwóch ostatnich typach, monarchicznym i demokratycznym, pojawia się prześladowanie religijne i niewolnictwo.

Można powiedzieć, że w społeczeństwach pierwotnych nie rozróżnia się raczej między religją, jako instytucją, a społeczeństwem: grupa złożona z jednostek spokrewnionych poddaje wszystkie swoje interesy pod opiekę bóstwa; rządzi się ona za ogólną zgodą, według zwyczajów, o których uważa, że są uświęcone i ustanowione przez nią samą. Tak samo dzieje się w społeczeństwach zorganizowanych w szczepy, tylko, że tam twórcami porządku ustalonego mają być przodkowie. Nierozróżnianie ustaje w miarę, jak się różniczkują klasy społeczne i organizują zawody: można zresztą naogół stwierdzić w społeczeństwach starożytnych, tak monarchicznych, jak i demokratycznych, jedność kapłaństwa i państwa; państwo jednak kontroluje religję przez swoje prawodawstwo, i utrzymuje w zależności, zachowując dla swej głowy najwyższe kapłaństwo.

Od czasu pojawienia się chrześcijaństwa, zaprowadzoną została raczej przez mężów stanu, niż przez formy społeczne tolerancja w stosunku do innych religij, a to w stosunku do sekt chrześcijańskich odpowiednio do ścisłości, z jaką one ogłaszały niezależność sumienia i władzy duchowej, bądź unja zawierana przez konkordaty, czy przez zaabsorbowanie najwyższej władzy, bądź przez opozycję, czy ukrytą, czy gwałtowną i wojowniczą.

Tak więc dwie władze, doczesna i duchowa, zrazu zmieszane raczej niż połączone, dążą później do odróżnienia się jedna od drugiej. Gdy rozwija się organizacja świecka, duchowieństwo będąc słabszem stara się zapewnić sobie względy władzy świeckiej; ta zaś silniejsza i zazdrosna o swoje prawa, usiłuje zatrzymać swoją przewagę, rozdrażnia się, gdy się jej sprzeciwiać. Prawdę powiedziawszy, opór oparty na motywach czysto religijnych, jest zjawiskiem dosyć niedawnem: historja zapisała częściej uleganie niż walki, a nawet podchlebstwa, posunięte aż do apoteozy władcy.

Zarys powyższy jest tylko szkicem, któremu brak udokumentowania i analiz szczegółowych, takich, które ostatecznie przekonywują. Ci, którzy znają niezmierną różnorodność cywilizacyj często istniejących obok siebie w okolicach niezbyt rozległych, nie potrzebują, by im wykazywać, jakie bogactwa daje im do rozporządzenia etnologja i historja, i jakie światło może im przynieść metoda porównawcza, gdy zastosują ją do instytucyj i faktów. W takim nadmiarze doświadczeń zrealizowanych przez różne ludy, jest rzeczą bardzo trudną rozróżnić prawdziwe stosunki przyczyny i skutku; przy pewnej cierpliwości jednak można mieć nadzieję, że dojdzie się do pomyślnych wyników. *Le Correspondant.*

umysł boży rozumie wiele rzeczy, jak tego dowiedziono w pierwszej Księdze (R. XLIX i następne), przedstawia Siebie doskonalej, gdy powołuje do bytu wiele stworzeń wszelkich stopni, niż gdyby powołał do bytu tylko jedno stworzenie.

Co więcej. Dziełu uczynionemu przez najznakomitszego twórcę nie powinno brakować najwyższej doskonałości. Lecz dobro porządku wśród różnych rzeczy jest lepsze od jakiegokolwiek dobra tych uporządkowanych rzeczy, wziętych z osobna; jest bowiem formalnem w odniesieniu do każdego poszczególnego, jak doskonałość całości w odniesieniu do części. Nie powinno więc było brakować dobra porządku w dziele Boga. Tego zaś dobra nie mogłoby być, gdyby nie było różnorodności i nierówności stworzeń.

A zatem różnorodność i nierówność w rzeczach stworzonych nie pochodzi od przypadku (R. XXIX), ani od różnorodności materji (R. XL), ani od pośrednictwa jakichś przyczyn (R. XLI — XLIII), lub zasług (R. XLIV), lecz pochodzi od zamiaru samego Boga, który chciał dać taką doskonałość stworzeniu, jaką ono posiadać mogło.

Stąd powiedziano w *księdze Rodzaju* I, 31: *Widział Bóg wszystkie rzeczy które był uczynił, i były bardzo dobre*, po powiedzeniu o poszczególnych, że są *dobre*. Poszczególne rzeczy bowiem są dobre w swych naturach, wszystkie razem zaś *bardzo dobre*, z powodu porządku wszechświata, który jest ostateczną i najszlachetniejszą doskonałością rzeczy.

ROZDZIAŁ XLVI.

ŻE POTRZEBNEM BYŁO DLA DOSKONAŁOŚCI WSZECHŚWIATA, BY ISTNIAŁY JAKIEŚ STWORZENIA ROZUMNE.

Skoro więc taką jest przyczyna różnorodności w rzeczach, pozostają nam jeszcze do zbadania poszczególne rzeczy, o tyle, o ile to należy do prawdy wiary; a było to trzecim przez nas za-

mierzonym punktem. (R. V). I wykażemy najpierw, że wynikało z rozrządzenia bożego, które wyznaczyło rzeczom stworzonym najwyższą doskonałość dla nich odpowiednią, by powstały pewne stworzenia rozumne, któreby zajęły najwyższe miejsce wśród rzeczy.

Wtedy bowiem skutek jest najdoskonalszy, gdy powraca do swego początku; stąd też koło wsród wszystkich figur i ruch kołowy wśród wszystkich ruchów jest najdoskonalszy, dlatego, że w nich powraca się do początku. Na to więc, by powszechność stworzeń doszła do swej ostatecznej doskonałości, trzeba, by stworzenia powróciły do swego początku. Powracają zaś stworzenia poszczególne i wszystkie razem do swego początku, o ile mają w sobie podobieństwo do niego, odpowiednio do swego bytu i do swej natury, w których mają pewną doskonałość; jak naprzykład i wszystkie skutki wtedy są najdoskonalsze, gdy się najbardziej upodabniają do przyczyny działającej, jak naprzykład dom, gdy jest najbardziej podobnym do sztuki, i ogień, gdy najbardziej jest podobny do rodzącego go ognia. Skoro więc umysł Boga jest początkiem powołania stworzeń do bytu, jak to powyżej wykazano (R. XXIII, XXIV), potrzebnem było do doskonałości stworzeń, by jakieś stworzenia były rozumne.

Co więcej. Drugorzędna doskonałość w rzeczach dodaje coś do pierwszej doskonałości. Jak zaś byt i naturę rzeczy rozważa się jako pierwszą doskonałość, tak działanie rozważa się jako drugą doskonałość. Trzeba więc do zupełnej doskonałości wszechświata, by istniały jakieś stworzenia, któreby powróciły do Boga nietylko co do podobieństwa natury, lecz także co do podobieństwa działania. To zaś może tylko być przez akt rozumu i woli, gdyż i sam Bóg nie działa inaczej w stosunku do samego Siebie. Trzeba więc było do najwyższej doskonałości wszechświata, by istniały jakieś stworzenia rozumne.

Co więcej. Na to, by stworzenia doskonale przedstawiały dobroć bożą, trzeba było, jak to powyżej wykazano, (R. poprz.), nietylko, by powstawały rzeczy dobre, lecz także, by działały

dla dobra drugich. Upodabnia się zaś coś w działaniu do drugiego doskonale wtedy, gdy nietylko działanie należy do tego samego gatunku, lecz także, gdy jest ten sam sposób działania. Potrzeba więc było dla najwyższej doskonałości rzeczy, by istniały jakieś stworzenia, któreby działały takim sposobem, jakim Bóg działa. Wykazano zaś powyżej (R. XXIII, XXIV), że Bóg działa przez rozum i wolę. Trzeba więc było, by istniały jakieś stworzenia rozumiejące i chcące.

Co więcej. Podobieństwo skutku do przyczyny działającej rozważa się według formy skutku, która istnieje uprzednio w przyczynie działającej; czynnik bowiem sprawia coś podobnego do siebie we formie, przez którą działa. Forma zaś czynnika działającego zostaje przyjętą w skutku czasami według tego samego sposobu bytowania, przez który istnieje w czynniku, jak naprzykład forma ognia rozpalonego ma ten sam sposób bytowania, co forma ognia rozpalającego; czasami zaś zostaje przyjętą według innego sposobu bytowania, jak naprzykład forma domu, która istnieje w sposób umysłowy w umyśle pracownika, zostaje przyjętą w sposób materjalny w domu, który istnieje poza duszą. Jest zaś jasnem, że pierwsze podobieństwo jest doskonalsze od drugiego. Doskonałość zaś wszystkich stworzeń polega na podobieństwie do Boga; jak także doskonałość każdego skutku na podobieństwie do przyczyny działającej. Potrzeba więc do najwyższej doskonałości wszechświata nietylko drugiego upodobnienia stworzenia do Boga, lecz także pierwszego, o ile to jest możliwe. Forma zaś przez którą Bóg powołuje do bytu stworzenie, jest w Nim formą umysłową, Bóg bowiem działa rozumem, jak to powyżej wykazano (R. XXIII, XXIV). Trzeba więc do najwyższej doskonałości wszechświata, by istniały jakieś stworzenia, w którychby się wyrażała forma umysłu bożego odpowiednio do sposobu bytowania umysłowego. I to znaczy, by istniały stworzenia co do swej natury rozumne.

Podobnie. Nic innego nie skłania Boga do powołania stworzeń do bytu, jak Jego dobroć, której chciał udzielić innym sposobem upodobnienia ich do Siebie, jak to widać jasno

z tego, co powiedziano (ks. I. R. XXIV. i nast.). Podobieństwo zaś jednego znachodzi się w drugim dwojako: pierwszym sposobem według bytu naturalnego, jak naprzykład podobieńswto ciepła ognia znajduje się w rzeczy ogrzanej przez ogień; drugim sposobem według poznawania, jak naprzykład podobieństwo ognia jest we wzroku lub dotyku. Na to więc, by podobieństwo do Boga istniało doskonale w rzeczach według możliwych sposobów, trzeba było, by dobroć boża udzieliła się rzeczom przez podobieństwo nietylko co do bytu, lecz i co do poznawania. Poznawać zaś dobroć bożą może tylko rozum. Trzeba więc było, by istniały stworzenia rozumne.

Co więcej. We wszystkich rzeczach odpowiednio uporządkowanych, stosunek drugich rzeczy do ostatnich, naśladuje stosunek pierwszej rzeczy do wszystkich, tak drugich jak ostatnich, chociaż czasami niedoskonale. Wykazano zaś (ks. I. R. LIV), że Bóg obejmuje w Sobie wszystkie stworzenia. I to przedstawiają wszystkie stworzenia materjalne, chociaż innym sposobem; zawsze bowiem znachodzimy wyższe ciało, obejmujące i zawierające niższe, jednakowoż według rozciągłości ilości, podczas gdy Bóg obejmuje wszystkie stworzenia sposobem niezłożonym, a nie przez rozciągłość ilości. Ażeby zatem nawet i w tym sposobie obejmowania nie brakowało stworzeniom naśladownictwa Boga, zostały uczynione stworzenia rozumne, któreby zawierały stworzenia materjalne, nie sposobem rozciągłości ilości, lecz po prostu sposobem rozumowym; to bowiem, co się rozumie, jest w rozumiejącym, i jest objęte jego działaniem rozumowem.

ROZDZIAŁ XLVII.

ŻE SUBSTANCJE ROZUMNE MAJĄ WOLĘ.

Konieczną jest rzeczą, by te substancje rozumne miały wolę.

We wszystkich bowiem rzeczach istnieje pożądanie dobra, skoro *dobrem jest to, czego wszyscy pożądają*, jak mówią filozo-

fowie *(I. Ethic)*. Tego rodzaju zaś pożądanie w rzeczach, którym brak poznawania, nazywa się *pożądaniem naturalnem*, jak naprzykład się mówi, że kamień pożąda znajdować się na dole. W tych zaś rzeczach, które mają poznanie zmysłowe, nazywa się *pożądaniem zwierzęcem*, które się dzieli na pożądliwe i popędliwe. U tych zaś, którzy rozumieją, nazywa się pożądaniem umysłowem czyli rozumowem, a tem jest *wola*. A zatem rozumne substancje stworzone mają wolę.

Co więcej. To co istnieje przez coś drugiego, sprowadza się jako do rzeczy wcześniejszej do tego, co istnieje samo przez się. Stąd też według Filozofa w VIII *Phys.* rzeczy poruszane przez coś drugiego sprowadzają się do pierwszych poruszających się same przez się; w sylogizmach także, wnioski które się zna skądinąd, sprowadza się do pierwszych zasad, znanych same przez się. Znachodzi się zaś wśród substancyj stworzonych takie, które nie pobudzają się same do działania, lecz które zostają pobudzone siłą natury, jak naprzykład rzeczy nieożywione, rośliny i nierozumne zwierzęta, niema w nich bowiem wyboru, działać czy nie działać. Trzeba się więc odnieść do jakichś pierwszych rzeczy, które same siebie pobudzają do działania. Pierwszemi zaś wśród rzeczy stworzonych są substancje rozumne, jak to powyżej wykazano (R. poprz.) Te więc substancje same się pobudzają do działania. Jest to zaś właściwością woli, przez którą jakaś substancja jest panią swych czynów, że mianowicie, może działać lub nie działać. A zatem stworzone substancje rozumne mają wolę.

Co więcej. Początkiem każdego działania jest forma, przez którą coś się aktualizuje, skoro każdy czynnik działa, o ile jest aktualnym. Trzeba więc, by wedle sposobu formy był sposób działania, wynikającego z formy. Forma więc, która nie pochodzi od samego czynnika, działającego przez formę, jest przyczyną działania, nad którem czynnik nie panuje. Jeśli zaś istnieje forma, pochodząca od tego, który przez nią działa, to działający będzie także panem wynikającego z niej działania. — Formy zaś naturalne, z których wynikają

ruchy i działania naturalne, nie pochodzą od tych, których one są formami, lecz całkowicie od czynników zewnętrznych, gdyż przez formę naturalną każda rzecz ma byt w swej naturze; nic zaś nie może być dla siebie samego przyczyną bytu. I dlatego te rzeczy, które zostają poruszane naturalnie, nie poruszają się same przez się; ciężkie bowiem nie porusza samego siebie z góry na dół, lecz porusza je to, co je rodzi, co mu dało formę. (VIII *Phys.*) — Także i u zwierząt nierozumnych, poruszających form czuciowych lub wyobrażeniowych nie wynajdują same zwierzęta, lecz otrzymują je od zewnętrznych przedmiotów zmysłowych, które działają na zmysł, a rozsądza te formy naturalna władza oceniająca. Stąd, chociaż się w pewien sposób mówi, że się same poruszają, o ile jedna ich część porusza, a druga jest poruszaną, to jednak owo poruszanie nie pochodzi od nich samych, lecz częściowo od zewnętrznych pobudek czuciowych i częściowo od natury. O ile bowiem pożądanie porusza członkami, mówi się, że się same poruszają, i w ten sposób przewyższają rzeczy nieożywione i rośliny; o ile zaś samo pożądanie idzie w nich z konieczności za formami przyjętemi przez zmysł i za naturalną władzą oceniającą, nie są same sobie przyczyną ruchu. — Stąd nie są panami swych czynów. — Forma zaś umysłowa, przez którą działa substancja rozumna, pochodzi od samego rozumu, jako w nim poczęta i w pewien sposób wymyślona; jak to widać we formie sztuki, poczynającej się u artysty, który ją wymyśla, i przez nią działa. Substancje więc rozumne same siebie pobudzają do działania, jako mające władzę nad swemi czynami. Mają one zatem wolę.

Podobnie. Czynna siła powinna być proporcjonalną do biernej, a poruszająca do rzeczy poruszanej. Lecz w tych, którzy posiadają poznanie, władza poznawcza ma się do władzy pożądającej, jak poruszające do poruszanego; to bowiem co poznajemy przez zmysł, lub wyobraźnię, lub rozum, porusza pożądanie umysłowe lub zwierzęce. Poznanie zaś umysłowe nie jest ograniczone do pewnych przedmiotów, lecz odnosi się do wszystkiego; stąd też o umyśle biernym mówi

Filozof w III *de Anima,* że jest tym, *przez który stajemy się wszystkiem*. Pożądanie więc substancji rozumnej odnosi się do wszystkiego. To zaś, by się odnosić do wszystkiego, jest właściwością woli; stąd w III *Ethic.* mówi Filozof, że odnosi się *do rzeczy możliwych i niemożliwych.* Substancje rozumne mają więc wolę.

ROZDZIAŁ XLVIII.

ŻE SUBSTANCJE ROZUMNE MAJĄ WOLNĄ WOLĘ W DZIAŁANIU.

Z tego co powiedziano okazuje się, że powyższe substancje mają wolną wolę w działaniu.

Że bowiem działają sądząc, jest rzeczą jasną; dlatego, że przez poznanie rozumowe osądzają, co należy czynić. Muszą zaś mieć wolność, jeśli są panami swych czynności, jak to wykazano (w R. poprz.). Powyższe substancje mają więc wolną wolę w działaniu.

Podobnie. *Wolnem jest to, co samo sobie jest przyczyną.* Co więc nie jest samo sobie przyczyną działania, nie jest wolnem w działaniu. Te rzeczy zaś, które nie poruszają, ani nie działają, chyba poruszone przez coś innego, nie są same sobie przyczyną działania. A więc tylko te, które się same poruszają, mają wolność w działaniu. I tylko te działają sądząc; rzecz bowiem, która się sama porusza, dzieli się na poruszającą i poruszaną, a poruszającą jest pożądanie pobudzone rozumem, lub wyobraźnią, lub zmysłem, do których należy sądzenie. Z tych zaś, tylko te sądzą dowolnie, które się same do sądu pobudzają. Żadna zaś władza sądząca nie pobudza się sama do sądzenia inaczej, jak tylko przez to, że się zastanawia nad swym czynem; musi bowiem, jeśli się sama pobudza do sądzenia, znać swój sąd. A to jest jedynie właściwością rozumu. Zwierzęta nierozumne mają więc niejako *wolność ruchu czyli czynności*, nie mają zaś wolności sądu; rzeczy nieożywione zaś, któremi tylko inne rzeczy poruszają, nie

mają nawet wolności czynności lub ruchu; rozumne zaś mają nietylko wolność czynności, lecz także *wolność sądu*, a to znaczy mieć wolną wolę.

Co więcej. Forma poznana jest początkiem poruszającym, stosownie do tego, jak jest poznaną pod pojęciem dobra, lub czegoś odpowiadającego; czynność bowiem zewnętrzna w tych rzeczach, które się same poruszają, pochodzi od sądu, którym się osądza, że coś jest dobrem lub odpowiedniem przez powyższą formę. Jeśli więc sądzący sam się pobudza do sądzenia, trzeba, by przez jakąś wyższą formę poznaną pobudził się do sądzenia. A może nią być tylko samo pojęcie dobra, lub rzeczy odpowiedniej, przez które się sądzi o każdem określonem dobru, lub każdej rzeczy odpowiedniej. Te więc tylko rzeczy pobudzają się same do sądzenia, które poznają pojęcie powszechnego dobra, lub odpowiedniości. Takiemi zaś są tylko byty rozumne. Tylko więc byty rozumne pobudzają się same nietylko do działania, lecz także do sądzenia. Tylko one więc mają wolność w sądzeniu, a to znaczy mieć wolność woli.

Co więcej. Z pojęcia ogólnego wynika ruch i czynność tylko za pośrednictwem poznania szczegółowego; dlatego, że ruch i czynność odnoszą się do rzeczy szczegółowych. Rozum zaś z natury poznaje to, co ogólne. Na to więc, by z poznania rozumowego wynikł ruch, lub jakakolwiek czynność, musi się zastosować ogólne pojęcie rozumu do czegoś szczegółowego. Lecz to co ogólne, zawiera wiele szczegółowego w możności. Można więc stosować pojęcie rozumowe do wielu i różnych rzeczy. A zatem sąd rozumu o rzeczach, które należy czynić, nie jest ograniczony tylko do czegoś jednego. Wszystkie zatem byty rozumne mają wolną wolę.

Oprócz tego. Niektórym brak wolności sądu, albo dlatego, że nie mają żadnego sądu, jak te rzeczy, którym brak poznania, jak naprzykład kamienie i rośliny, albo dlatego, że mają sąd z natury ograniczony do czegoś jednego, jak zwierzęta nierozumne, naturalną bowiem władzą oceniającą osądza owca, że wilk jest dla niej szkodliwy i na mocy tego

sądu go unika; podobnie jest też w innych rzeczach. Wszystkie więc byty, nie mające o rzeczach, które należy czynić, sądu ograniczonego przez naturę do jednej rzeczy, z konieczności muszą mieć wolną wolę. Takiemi zaś są wszystkie byty rozumne. Rozum bowiem pojmuje nietylko to lub tamto dobro, lecz samo dobro ogólne. Stąd, skoro rozum, przez formę pojętą porusza wolę, we wszystkich zaś rzeczach poruszający i poruszany muszą być proporcjonalne, więc wola substancji rozumnej nie będzie z natury ograniczoną do niczego innego, jak tylko do dobra ogólnego. Cokolwiek więc by się jej przedstawiło pod pojęciem dobra, będzie się wola mogła do tego skłonić, bez przeszkody ze strony jakiegoś ograniczenia przeciwnego, pochodzącego z natury. Wszystkie więc byty rozumne mają wolną wolę pochodzącą ze sądu rozumu. A to znaczy mieć wolną wolę, którą się określa jako *wolny sąd rozumowy*.

ROZDZIAŁ XLIX.

ŻE SUBSTANCJA ROZUMNA NIE JEST CIAŁEM.

Z tego co powiedziano, okazuje się, że żadna substancja rozumna nie jest ciałem.

Nie znachodzi się bowiem żadnego ciała, któreby coś zawierało inaczej, jak przez współmierność ilości; stąd też, jeżeli jakaś rzecz całkowicie zawiera się w całej jakiejś rzeczy, to i część zawiera część, większa większą, mniejsza zaś mniejszą. Rozum zaś nie obejmuje jakiejś rzeczy rozumianej przez jakąś współmierność ilości, gdyż rozumie sam siebie całkowicie i obejmuje całość i część, większe i mniejsze rzeczy co do ilości. Żadna więc substancja rozumna nie jest ciałem.

Co więcej. Żadne ciało nie może przyjąć formy substancjalnej drugiego ciała, jeśli nie straci przez rozkład własnej formy. Rozum się zaś nie rozkłada, lecz raczej się udoskonala przez to, że przyjmuje formy wszystkich ciał, udoskonala się

bowiem przez rozumienie; rozumie zaś, o ile ma w sobie formy przedmiotów rozumianych. Żadna więc substancja rozumna nie jest ciałem.

Dalej. Podstawą różnorodności osobników tego samego gatunku jest podział materji według ilości; forma bowiem tego ognia od formy owego ognia różni się tylko przez to, że jest w różnych częściach, na które się materja dzieli; nie dzieje się to też inaczej, jak przez podział ilości, bez której substancja jest niepodzielna. Co zaś zostaje przyjęte w ciele, zostaje w niem przyjęte podług podziału ilości. Zatem tylko wyosobniona forma zostaje przyjęta w ciele. Gdyby więc rozum był ciałem, to umysłowe formy rzeczy byłyby w nim przyjmowane tylko jako wyosobnione. Pojmuje zaś rozum rzeczy przez ich formy, któremi właśnie rozporządza. A zatem rozum nie rozumie pojęć ogólnych, lecz tylko szczegółowe. To zaś jest oczywiście fałszywe. Żaden więc rozum nie jest ciałem.

Podobnie. Każda rzecz działa tylko według swego gatunku, dlatego, że forma jest początkiem działania w każdej rzeczy. Gdyby więc rozum był ciałem, działanie jego nie przewyższałoby porządku cielesnego. Nie rozumiałby więc nic innego, jak ciała. To zaś oczywiście jest fałszywe; pojmujemy bowiem wiele rzeczy, które nie są ciałami. Rozum więc nie jest ciałem.

Co więcej. Jeśli substancja rozumna jest ciałem, jest albo ciałem skończonem albo nieskończonem. Niemożliwem zaś jest, by ciało było aktualnie nieskończone, jak tego dowiedziono w III *Phys.* Jest więc ciałem skończonem, jeśli się przyjmie, że jest ciałem. To zaś jest niemożliwe. W żadnem bowiem ciele skończonem nie może być mocy nieskończonej, jak to wykazano powyżej (Ks. I. R. XX). Możność zaś rozumu jest niejako nieskończona w pojmowaniu, w nieskończoność bowiem dodając, rozumie gatunki liczb, i podobnie gatunki figur i proporcyj; poznaje bowiem to, co ogólne, a to ma moc nieskończoną co do swego zakresu, zawiera bowiem

osobniki, które co do możności są nieskończone. Rozum więc nie jest ciałem.

Co więcej. Niemożliwem jest, by dwa ciała nawzajem się zawierały; gdyż zawierający przewyższa zawarte. Dwa umysły zaś wzajemnie się zawierają i obejmują, gdy jeden rozumie drugi. Rozum więc nie jest ciałem.

Podobnie. Czynność żadnego ciała nie zastanawia się nad czynnikiem działającym, wykazano bowiem w *Phys.* (ks. VIII), że żadne ciało samo ze siebie się nie porusza, chyba odnośnie do części, mianowicie w ten sposób, że jedna jego część jest poruszającą, a druga poruszaną. Rozum zaś działając zastanawia się nad sobą samym; rozumie bowiem sam siebie nietylko odnośnie do części, lecz i co do całości. Nie jest więc ciałem.

Co więcej. Czynność ciała nie kończy się na czynności, ani ruch na ruchu, jak tego dowiedziono w *Phys.* (ks. V). Czynność zaś substancji rozumnej kończy się na czynności; rozum bowiem, jak rozumie rzecz, tak rozumie, że rozumie, i tak w nieskończoność. Substancja rozumna nie jest więc ciałem.

Stąd pochodzi, że Pismo św. nazywa substancje rozumne *duchami*, którym to sposobem zwykło nazywać Boga niematerjalnego, według słów *Jana* IV, 24: *Duch jest Bóg.* Powiedziano zaś w *Ks. Mądrości* VII, 22, 23: *Jest bowiem w niej*, to znaczy w mądrości bożej, *duch rozumu, który wszystkie duchy przenika.*

Przez to zaś usuwa się błąd starożytnych filozofów przyrody, którzy przyjmowali, że nie istnieje żadna inna substancja, prócz materjalnej; stąd też duszę nazywali ciałem lub ogniem, lub powietrzem, lub wodą i tak dalej. (I *De Anima*). Zdanie to usiłowali niektórzy wprowadzić do wiary chrześcijańskiej, mówiąc, że dusza jest *wizerunkiem ciała*, podobnie jak ciało kształtem zewnętrznym.

ROZDZIAŁ L.

ŻE SUBSTANCJE ROZUMNE SĄ NIEMATERJALNE.

Z tego co powiedziano okazuje się, że substancje rozumne są niematerjalne.

Każda rzecz bowiem złożona z materji i formy jest ciałem. Materja bowiem może przyjmować różne formy tylko odnośnie do różnych swych części. Ta zaś różnorodność części może istnieć w materji tylko o tyle, że jedna wspólna materja dzieli się na wiele, przez wymiary istniejące w materji; gdy się bowiem usunie ilość, substancja jest niepodzielna. Wykazano zaś, (R. poprz.), że żadna substancja rozumna nie jest ciałem. Wynika więc stąd, że nie jest złożona z materji i formy.

Co więcej. Jak niema człowieka bez *tego człowieka*, tak niema materji bez *tej materji*. Cokolwiek więc z pośród rzeczy istnieje substancjalnie jako złożone z materji i formy, jest złożone z formy i materji indywidualnej. Rozum zaś nie może być złożony z materji i formy indywidualnej. Gatunki bowiem rzeczy rozumianych aktualizują się przez to, że się je abstrahuje od materji indywidualnej. O ile bowiem są aktualnie rozumiane, stają się jednem z rozumem. Stąd i rozum musi być bez materji indywidualnej. A zatem substancja rozumna nie jest złożona z materji i formy.

Co więcej. Czynność każdej rzeczy złożonej w materji i formy nie jest własnością jedynie formy ani też jedynie materji, lecz rzeczy złożonej*), własnością bowiem tego, który ma byt, jest też działanie; byt zaś jest przez formę własnością rzeczy złożonej, stąd też to, co jest złożone, działa przez formę. Jeśli więc substancja rozumna jest złożona z materji i formy, rozumienie będzie własnością samej rzeczy złożonej. Czynność zaś kończy się na czemś podobnem do czynnika działającego, stąd też substancja złożona rodząc nie rodzi formy, lecz substancję złożoną. Jeśli więc rozumienie

*) compositum.

jest czynnością substancji złożonej, nie rozumiałoby się ani formy, ani materji, lecz tylko substancję złożoną. To zaś oczywiście jest fałszywe. A zatem substancja rozumna nie jest złożona z materji i formy.

Podobnie. Formy rzeczy zmysłowych mają doskonalszy byt w umyśle, niż w rzeczach zmysłowych; są bowiem prostsze i rozciągają się na większą ilość rzeczy; przez jedną bowiem umysłową formę *człowieka* rozum poznaje wszystkich ludzi. Forma zaś istniejąca w materji doskonale, sprawia, że coś jest takiem aktualnie, mianowicie czy ogniem, czy barwnem; jeśli zaś nie sprawia, że coś jest takiem, jest w niem niedoskonale, jak naprzykład forma ciepła w powietrzu, które ją przenosi, i jak moc pierwszego czynnika w narzędziu. Jeśliby więc rozum był złożony z materji i formy, to formy rzeczy rozumianych sprawiłyby, że rzecz rozumiana byłaby aktualnie tej samej natury jakiej jest to, co się rozumie. I tak powstaje błąd Empedoklesa, który mówił, że dusza poznaje ogień przez ogień, a ziemię przez ziemię (I *de Anima*), i tak dalej. To zaś jest oczywiście niesłuszne. Substancja rozumna nie jest więc złożona z materji i formy.

Oprócz tego. Każda rzecz, która istnieje w drugiej, istnieje w niej na sposób tej, która ją przyjmuje. Jeśli więc rozum jest złożony z materji i formy, formy rzeczy będą w rozumie na sposób materjalny, tak jak są poza duszą. Jak więc poza duszą nie są aktualnie umysłowemi, tak też niemi nie są, gdy istnieją w umyśle.

Podobnie. Formy rzeczy przeciwnych są sobie przeciwne odwiednio do bytu, który mają w materji; stąd też wykluczają się wzajemnie. O ile zaś są w umyśle, nie są przeciwne, lecz jedna z dwóch rzeczy przeciwnych jest przyczyną, że się drugą rozumie, gdyż jedną rozumie się przez drugą. Nie mają więc materjalnego bytu w umyśle. Zatem rozum nie jest złożony z materji i formy.

Co więcej. Materja nie przyjmuje na nowo jakiejś formy, jak tylko przez ruch, lub przez zmianę. Rozum zaś nie zostaje poruszony przez to, że przyjmuje formy, lecz raczej zostaje

udoskonalony i rozumie w spokoju, a ruch przeszkadza mu w rozumieniu (VII *Phys.)*. A zatem formy nie zostają przyjęte w rozumie tak, jakby w materji, lub w rzeczy materjalnej. Stąd jest jasnem, że rozumne substancje są niematerjalne zarówno jak i niecielesne.

Stąd też mówi Dionizy w IV cap. *de Div. Nom.*: *Z powodu promieni dobroci bożej bytują substancjalnie wszystkie rozumne substancje, o których wiemy, że są niecielesne i niematerjalne.*

ROZDZIAŁ LI.

ŻE SUBSTANCJA ROZUMNA NIE JEST FORMĄ MATERJALNĄ.

W ten sam sposób się dowodzi, że natury rozumne są formami bytującemi substancjalnie, a nie istnieją w materji, jakoby ich byt zależał od materji.

Formy bowiem zależne od materji co do bytu, same nie mają właściwie bytu, lecz substancje złożone mają byt przez nie. Gdyby więc natury rozumne były formami tego rodzaju, wynikałoby, że mają byt materjalny, tak, jak gdyby były złożone z materji i formy.

Co więcej. Formy, które same przez się nie bytują, nie mogą działać same przez się, lecz substancje złożone działają przez nie. Gdyby więc natury rozumne były tego rodzaju formami, wynikałoby stąd, że nie one rozumieją, lecz substancje złożone z nich i z materji. I w ten sposób byt rozumny byłby złożony z materji i formy. A to jest niemożliwe, jak to wykazano (R. poprz.).

Co więcej. Gdyby rozum był formą w materji, a nie bytowałby substancjalnie, wynikałoby stąd, że to, co zostaje przyjęte w rozumie, zostaje przyjęte w materji; tego rodzaju bowiem formy, które mają byt związany z materją, nie przyjmują niczego, czegoby materja nie przyjmowała. Skoro więc przyjęcie form w rozumie nie jest przyjęciem form w materji, jest rzeczą niemożliwą, by rozum był formą materjalną.

Oprócz tego. Powiedzieć, że rozum nie jest formą bytującą substancjalnie, lecz zanurzoną w materji, jest w rzeczywistości tem samem, co gdyby ktoś powiedział, że rozum jest złożony z materji i formy, a różnica tu jest tylko co do nazwy; pierwszym bowiem sposobem nazywałoby się rozum samą formą substancji złożonej; drugim zaś sposobem nazywałoby się rozum samą substancją złożoną. Jeśli więc jest fałszywem, że rozum jest złożony z materji i formy (R. poprz.), będzie też fałszywem, że jest formą nie bytującą substancjalnie, lecz materjalnie.

ROZDZIAŁ LII.

ŻE W STWORZONYCH SUBSTANCJACH ROZUMNYCH RÓŻNI SIĘ BYT I TO CO JEST.

Nie należy mniemać, by substancje rozumne, chociaż są niecielesne i nie są złożone z materji i formy, ani też nie istnieją w materji jako formy materjalne, dorównywały dlatego niezłożoności bożej. Znachodzi się w nich bowiem pewne złożenie stąd, że nie jest w nich tem samem *byt* i *to co jest.*

Jeśli bowiem byt istnieje substancjalnie, nie można do niego poza samym bytem niczego dodać. Dlatego, że nawet w tych rzeczach, w których byt nie istnieje substancjalnie, to co jest w istniejącym prócz bytu, jest złączone z tym istniejącym, nie jest zaś jednem z jego bytem, chyba przypadłościowo, o ile jest jednym podmiotem, mającym byt i to, co jest poza bytem; jak naprzykład w Sokratesie prócz jego substancjalnego bytu jest białość, która jest różną od jego bytu substancjalnego; nie jest bowiem tem samem być Sokratesem i być białym, chyba przypadłościowo. Jeśli więc byt nie istnieje w jakimś podmiocie, to nie będzie innego sposobu, którymby mogło się połączyć z tym podmiotem to, co jest poza bytem. Byt zaś jako byt nie może być różnorodny; może zaś być zróżniczkowany przez coś, co jest poza bytem,

jak naprzykład byt kamienia jest inny od bytu człowieka. To więc, co jest bytem istniejącym substancjalnie, może być tylko jedno. Wykazano zaś powyżej (Ks. I. R. XXII), że Bóg jest Swoim bytem istniejącym substancjalnie. Nic więc innego poza Nim nie może być swoim bytem. A zatem w każdej substancji, istniejącej poza Nim, musi być czemś innem sama substancja, a jej byt.

Co więcej. Wspólna natura, jeśli się ją rozważa oddzielnie, może być tylko jedna, chociaż można znaleść więcej takich, którzy posiadają tę naturę. Gdyby bowiem sama przez się istniała oddzielnie natura *zwierzęca*, nie posiadałaby tego, co jest właściwością człowieka lub wołu; jużby bowiem nie było tylko *zwierzęcia*, lecz byłby człowiek lub wół. Gdy się zaś usunie różnice stanowiące rodzaj, pozostaje niepodzielona natura gatunku; te same bowiem różnice, które stanowią rodzaje, dzielą gatunek. Tak więc, jeśli to samo co jest bytem, jest wspólnem jako rodzaj, to byt oddzielony, oddzielnie istniejący sam przez się substancjalnie, może być tylko jeden. Jeśli się go zaś nie dzieli przez różnice tak jak rodzaj, lecz przez to, że należy do tego lub owego bytu, jak to jest rzeczywiście, będzie jeszcze bardziej oczywistem, że może być tylko jeden istniejący sam przez się. Wynika więc stąd, że skoro Bóg jest bytem istniejącym substancjalnie, nic innego prócz Niego nie jest swoim bytem.

Co więcej. Jest rzeczą niemożliwą, by istniał dwojaki byt, bezwzględnie nieskończony; byt bowiem, który jest bezwzględnie nieskończony, obejmuje wszelką doskonałość bytowania: i tak gdyby dwa byty posiadały taką nieskończoność, nie widzielibyśmy, w jaki sposób jeden od drugiego się różni. Byt zaś substancjalny musi być nieskończony, gdyż nie ogranicza go nic, coby go przyjmowało. Niemożliwem więc jest, by istniał jakiś byt substancjalny, prócz pierwszego bytu.

Podobnie. Jeśli istnieje jakiś byt istniejący sam przez się substancjalnie, to właściwością jego jest tylko to, co jest właściwością bytu jako bytu; co się bowiem orzeka o jakiejś rzeczy, nie jako o takiej, jest jej właściwością tylko przy-

Za pozwoleniem Władzy Diecezjalnej.

Red. odp. i Wyd.: Zofja Włodkowa, Kraków, Pędzichów-boczna 5.